# 理學綱要目錄

# 理學綱要

## 篇一 緒論

今之人有恆言曰「宇宙觀，」又曰，「人生觀，」其實二者本係一事。何則？人者宇宙間之一物。明乎宇宙之理，則人之所以自處者，自得其道矣。

哲學非絕人之事也。凡人所爲，亦皆有其所以然之故，卽哲學之端也。雖然，此特隨事應付耳。若深思之，則我之所以處此，與此事之究須措置與否，乃皆有可疑。（如飢而食，特應付事物耳。見在之飲食，是否相宜？食而生，不食而死，孰爲眞是？凡飲食者，未有能言之者也。一一窮究之，卽成哲學矣。）恆人爲眼前事物所困，隨事應付且不暇，更何暇遊心於高遠？然一社會中，必有處境寬閒，能游心於遠者；又必有因性之所近，遇事輒喜思索者；乃取恆人所不暇深思及其困於智力不能深思之端，而一一深思之，而哲學於是乎起矣。

然則哲學非隨事應付之謂也。隨事應付，恆人本自能之。所有待於哲學者，則窮究宇宙之理，以定目前應付之法耳。（以非窮究到底，則目前應付之法，無從證爲眞是也。）然則哲學者，窮究宇宙之理，以明立身

處世之法者也。故眞可稱爲哲學家者，其宇宙觀及人生觀，必有以異於恆人。而不然者，則不足稱爲哲學家。有一種新哲學興，必能改變舊哲學之宇宙觀及人生觀。而不然者，則不足稱爲新哲學。

吾國哲學，有三大變遷：邃古之世，本有一種幽深玄遠之哲學，與神教相混，爲後來諸子百家所同本。諸子之學，非不高深；然特將古代之哲學，推衍之於各方面；其宇宙觀及人生觀，初未有所改變也。西漢、魏晉諸儒，不過發揮先秦諸子之學，更無論矣。此一時期也。佛教東來，其宇宙觀及人生觀，實有與吾國異者。吾國人受其感化，而其宇宙觀人生觀，亦爲之一變。此又一時期也。佛學既敝，理學以興。雖亦兼采佛學之長，然其大體，固欲恢復吾國古代之哲學，以拯佛學末流之弊。宋學之中，朱、陸不同。有明之學，陽明、甘泉諸家，亦復互異。然此僅其修爲之法，小有乖違；以言乎其宇宙觀、人生觀，則固大致相同也。此又一時期也。此等大概之遷變，今之人類能言之。然其所以然之故，及其同異之眞，則能詳悉言之者甚鮮。茲編略述宋明哲學，即所謂理學者之眞相；及其與他時代之不同；并其所以然之故。千金敝帚，雖或實燕石而不自知；然大輅椎輪，先河後海；郢書燕說，世固有其物不足貴，而其功不必湮者矣。

## 篇二　理學之原

理學者，佛學之反動，而亦兼采佛學之長，以調和中國之舊哲學與佛學者也。一種學術，必有其獨至之處，亦必有其流弊。流弊不可無以矯之；獨至之處，亦不容埋沒；故新興之學術，必能祛舊學術之流弊，而保其所長。謂爲代興之新學術可；謂爲改良之舊學術，亦無不可也。凡百學術，新舊遞嬗之際皆然。佛學與理學，亦何獨不然。

又天下無突然而生之事物；新者之興，必有所資於舊。天下亦無突然消滅之事物；一種學術，一時爲人所厭棄，往往隔若干年而又盛行焉。理學之於中國舊哲學則如是。中國舊有之哲學，蓋自神教時代，遞演遞進，至周、秦之際而極盛。兩漢、魏、晉，雖間有新思想，然其大體，固不越古代哲學之範圍。佛教興而中國哲學，一時退處於無權，然其中固不乏獨至之處。宋學興，乃即以是爲憑藉，以與佛學相抗焉。故不知佛學之大要，不可以言宋學。不知中國古代哲學之大要，亦不可以言宋學也。

哲學有其質，亦有其緣。論其質，則世界哲學，無不從同。以人之所疑者同也。論其緣，則各民族所處之境，不能無異；所處之境異，斯其所以釋其疑者，亦自異矣。此世界各國之哲學，所以畢同畢異也。明乎此，乃可據見在哲學之條理，以求中國古代之哲學。

哲學之根本云何？曰：宇宙觀、人生觀是已。人生而莫不求知；求知，則凡可知之物，莫不欲盡明其底蘊。人

生而莫不求善；求善，則我之所執以爲我者，必求措諸至當之地而始安。夫宇宙者，萬物之總括也。明乎宇宙，則於事物無不明；我者，宇宙中之一物也。明乎宇宙之蘊，則我之所以自處者，不蘄得其道，而自無不得其道矣。此宇宙觀與人生觀，所以二而實一；而各國哲學，莫不始於宇宙論也。

宇果有際乎？宙果有初乎？此非人之所能知也。顧古之人，不知其不可知也。不知其不可知，而其事又卒不可知，古之人果何以釋此疑哉？曰：不知彼者視諸此。由近以推遠，即小以見大，此人類求知之恆蹊。哲學之初，亦若是則已矣。

物必有其所由來；欲明其物者，必先知其所由來，此不易之理也。芸芸萬物，果孰從而知其所由來哉？古之人則本諸身以爲推。見夫生物之生，必由牝牡之合也，則以爲一切物亦若是而已矣。所謂「物本乎天，人本乎祖」也。（禮記郊特牲。）於是陰陽爲萬有之本之義立焉。是爲哲學之第一步。（古代哲學，殆無不自男女搆精，推想而出者。易之一--二畫，疑即象男女陰。老子曰：「大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝，牡以靜爲下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。」尤皆以男女之事爲喻也。哲學之初，雖以男女生殖之說，不獨中國爲然。實由古人所欲推求，首在萬物之所由來也。）

顧既求所謂原因，則必得其惟一者。求萬物之所由來，而得陰陽二元，非人智之所能甘也。則必進而求之。進而求之而惟一之境，實非人所能知，則不得不出以假設。以爲陰陽以前實有一爲陰陽之所自出者，是爲兩儀所從生之大極。是爲哲學之第二步。

哲學者，所以解釋一切見象者也。不能解釋一切見象，不足以爲哲學。既有哲學，則必對一切見象，力求有以解釋之。故哲學以解釋事物而興，亦以解釋事物而生變遷。有陰陽二者，足以釋天地之相對矣，足以釋日月之代明矣；然時則有四，何以釋之？於是分陰陽爲大少，而有所謂四象。人之前後左右，其方向亦爲四，以四象配之足矣。加以身之所處則爲五；更加首之所戴則爲六；四正加以四隅則爲八；八加中央爲九；九之周圍爲十二；又何以說之？於是有以四時分配四方，更加中央爲五帝，加昊天上帝爲六帝，五帝分主四時化育，而昊天上帝則無所事事之說出焉。有上帝周行八方，而還息乎中央，所謂大一行九宮之說出焉。九宮之周圍爲十二，恰與一年十二月之數相當。於是天子之治天下，十二月各有其當行之政，謂其本乎天意也。（五帝六天，說出緯候。謂東方靑帝靈威仰，主春生。南方赤帝赤熛怒，主夏長。西方白帝白招拒，主秋成。北方黑帝汁光紀，主冬藏。中央黃帝含樞紐，則寄王四時。以四時化育，亦須土也。更加昊天上帝耀魄寶，則爲六帝。昊天上帝，爲最尊之天神。餘五帝則分主化育之功者也。大一行九宮，說出乾鑿度。鄭注曰：「大一者，北辰神名。下

行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北辰之所居，故謂之九宮。天數大分，以陽出，以陰入。陽起於子，陰起於午。是以太一下行九宮，從坎宮始。自此而從於坤宮。自此而從於震宮。自此而從於巽宮。所行半矣，還息於中央之宮。既又自此而從於乾宮。又自此而從於兌宮。又自此而從於艮宮。又自此而從於離宮。行則周矣，上遊息於太一之星，而反紫宮。行起從坎宮始，終於離宮也。」案此所謂太一者，即昊天上帝耀魄寶也。古說天有九野，故地有九州。明堂亦有九室，王者居之，以出政令，蓋象昊天上帝也。五宮之設，則所以象五方帝也。昊天上帝，無所事事，故古代君德，亦貴無爲。無爲非無所事事，乃復起之義，其初蓋正謂無所事事耳。古代神教，最精天象，故舉四時八方等說，一一以此貫之也。（天有九野，見淮南子天文訓。）凡此者，皆舉錯雜之見象，一一以哲學釋之，且穿貫諸說爲一說者也。此爲哲學之第三步。

就物質言之，則因天有四時，而萬物皆生於土，乃分物質爲五行。五行之生，以微著爲次，此所以說萬物之生成。（尚書洪範正義：「萬物成形，以微著爲漸。五行先後亦以微著爲次。水最微爲一，火漸著爲二，木形實爲三，金體固爲四，土質大爲五也。」）又有相生相勝之說，則所以說萬物之迭成迭毀者也。（蕭吉五行大義：「木生火者，木性溫暖，伏其中，鑽灼而出。火生土者，火熱，故能焚木，木焚而成灰，灰即土也。金居石，依山津潤而生。聚土成山，必生石，故生金。金生水者，少陰之氣，溫潤流澤；銷金亦爲水。水生木者，水潤而能生。」白虎

通五行篇：「天地之性：衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實勝虛，故土勝水也。」案此篇於萬物之成毀，無不以五行生勝釋之。其說雖不足信，然在當時，實能偏釋一切現象，且頗有條理統系也。）

萬物之迭成迭毀，自淺者視之，則以爲成者自無而出有，毀者自有而之無而已。稍深思之，則知宇宙間物，祇有所謂變化，更無所謂有無。質力不滅之理，固不必待科學爲證，卽據理推測，亦未嘗不可得之也。既知宇宙間祇有變化，更無有無，則不得不以萬物之原質爲一。萬物之原質，古人名之曰氣。「臭腐化爲神奇，神奇化爲臭腐，」皆此氣之變化也。（莊子知北遊：「人之生，氣之聚也。聚則爲生，生則死。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，通天下一氣耳。」）於是萬物之原因，乃不在其何以有，而在其何以變。（此時已知有無之不可知矣。列子湯問：「殷湯問於夏革曰：古初有物乎？夏革曰：古初無物，今安得物？後之人將謂今之無物，可乎？湯曰：然則物無先後乎？夏革曰：物之終始，初無極已，始或爲終，終或爲始，惡知其紀？然自物之外，自事之先，朕所不知也。」言此義最明。）世界質力之變化，非人之所能知也。卽其變而名之，則曰動而已矣。於是世界之眞原因，乃成爲一種動力。易大傳曰：「易不可見，則乾坤或幾乎息。」（易與春秋皆首元。元卽動力也。易曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」春秋繁露重政篇曰：「元猶原也。元者，萬物之本，在乎天地之前。」乾鑿度

曰：「有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未相離，謂之渾沌。渾沌者，言萬物相渾沌而未相離也。」皆以一種動力爲宇宙之原也。）老子曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。」又曰：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」皆指此而言之也。（谷者，空虛之義。神者，動力之謂。不死，言其不息。玄者，深遠之義。牝者，物之所由生。玄牝之門，是謂天地根，言天地由此而生也。緜緜若存，言其力之不可見。用之不勤，仍言其不息也。）是爲哲學之第四步。

宇宙之間，旣無所謂有無，則尋常所謂有無之見破。尋常所謂有無之見破，則所謂無者，其實皆有。其實皆有，而又明見爲無，則所謂有無者，非眞有無，乃人能認識與不能認識之別耳。同一氣也，何以或爲人所能認識？或爲人所不能認識？以其氣有疏密故也。密則爲人所能識，疏則非人所能識矣。故曰：「精氣爲物，遊魂爲變。」（精者，物質凝集緊密之謂。公羊莊十年：「觕者曰侵，精者曰伐。」注：「觕，麤也。精，猶密也。」老子：「窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞。」眞闐同訓。管子內業：「凡物之精，此則爲生，下爲河嶽，上爲列星。」即「精氣爲物」之說。又曰：「流於天地之間，謂之鬼神，」則「遊魂爲變」之說也。遊謂遊散，見韓康伯注。）古人說死生之故，恆以是言之。（人所識謂之明，所不識謂之幽，有幽明而無死生也。後來言此理者，張橫渠最明。）

旣以宇宙萬物，爲一氣所成，陰陽二元之說，其自此遂廢乎？曰：不然。陰陽之說，與一氣之說，相成而不相礙者也。自其本質言之曰一氣，自其鼓盪言之曰陰陽。蓋變動之象，爲人所能識者，不外乎相迎相距。一迎一距，以理言，固可謂爲同體而異用；以象論，夫固見其判然而不同。旣已判然不同，卽可立陰陽二名以命之矣。職是故，古人卽所謂一氣者，而判之爲輕淸重濁二端。「輕淸者上爲天，重濁者下爲地。」（見列子天瑞篇）物之輕浮而上升者，皆天類也。其重濁而下降者，皆地類也。（易文言曰：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」）天地之氣，初非各不相涉，而且彼此相求。春融和，夏炎暑，則曰「天氣下降，地氣上騰。」秋肅殺，冬閉塞，則曰「天地不通。」（月令。）自男女雌雄牝牡之相求，以至於日月之運行，寒暑之迭代，無不可以是釋之。陰陽二元之說，與宇宙原質爲一氣之說，不惟不相背，且相得益彰，相待而成矣。是爲哲學之第五步。

宇宙一切現象，旣莫非氣之所成；而其所由然，又皆一氣之自爲鼓盪，而非有物焉以爲之主，（莊子所謂「吹萬不同，使其自己，咸其自取，怒者其誰」也。）則其說已成今所謂汎神論。汎神論者，世界之本體卽神。於其浩無邊際，而見其偉大焉。於其更無起訖，而見其不息焉。於其變化無方，而仍有其不易之則，而見其不測與有秩序焉。汎神論之所謂神，較之一神論多神論之所謂神，固覺其確實而可信；亦正因其確實可信，

而彌覺其大也。故中國古籍，於神之一字，皆極其歎美。（易大傳曰：「神無方而易無體。」又曰：「陰陽不測之謂神。」言彌綸乎宇宙之間者，惟有一神，更不能偏指一物以當之也。故曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而不見，聽之而不聞，體物而不可遺。」張橫渠說鬼神，亦深得古人之旨。）而如「至誠無息」等之所謂至誠，亦皆所以狀世界之本體者也。

通宇宙之間，既除一氣之外，更無餘物，則人亦自爲此氣之所成，而爲宇宙之一體。宇宙之一體，何以成爲人？自宇宙言之謂之命，自人言之謂之性。（大戴禮記本命篇）宇宙間一切，各有其不易之則，人爲宇宙之一體，自亦有其當循之道，故人貴盡性。抑人既爲宇宙之一體，非盡明乎宇宙之理，固無從知自處之方；苟眞明乎自處之方，則於宇宙之理，已無不貫矣。故曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（孟子盡心）又曰：「窮理盡性，以至於命。」（本命篇。）我者，宇宙之一體。萬物亦宇宙之一體。萬物與我，既同爲宇宙之一體，則明乎處我之道者，亦必明乎處物之道。故曰：「能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參。」（中庸。荀子天論：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」亦此義。所謂治，乃盡性後之辦法也。）此所謂天人合一。至此，則人與自然，冥合無間，而推論之能事極，而力行之義蘊，亦盡於此矣。此爲哲學之第六步。

中國古代之道德倫理，無一不本於法自然者。以全宇宙皆一氣所成也，故我與天地萬物，可以爲一體。（惠施之說，見莊子天下篇。一體，卽融合無間之謂。與上文所用一體字異義。上文所用一體，乃孟子「子夏，子游，子張，皆有聖人之一體」之一體也。）以全宇宙之動盪不已也，故有自強不息之義。夫合全宇宙而爲一動，則雖謂其動卽其靜可也，故動靜交相資。以其變化不居，而仍有其一定之則也，故有變易、不易、易簡三義，乃盡易之蘊。（周易正義八論引乾鑿度曰：「易一名而含三義：所謂易也、變易也、不易也。易者其德也。光明四通，簡易立節。天以爛明，日月星辰，布設張列。通精無門，藏神無穴。不煩不擾，澹泊不失。變易者其氣也。天地不變，不能通義。易者其位也，天在上。地在下。」鄭玄依此作易贊及易論曰：「易一名而含三義：易簡，一也。變易，二也。不易，三也。」案此易之大義也。自然見象從差別中見其平等，亦從平等中見其差別。從平等中見其差別，則所謂易也。從差別中見其平等，則所謂不易也。所謂易簡者，謂極錯雜之見象，統馭於極簡單之原理；莫之爲而爲，莫之致而至；亘古如斯從不差忒也。）以時時變動不居也，故賤執一而貴中庸。（以幾何學之理譬之，世界猶體，至當不易之道爲點。至當不易之道，必有一點，而亦僅有一點，此卽中庸之所謂中庸也。使世界靜止，則此點恆常，擇而執之，初非難事。惟世界變易無一息之停，故此點所在，亦無一息而不變動。擇而執之，斯爲難矣。孔子所以歎「中庸不可能」也。）以萬物之動，各有其軌道而不相亂也，故各當其位，爲

治之至。（易之道，莫貴乎當位。禮運曰：「物大積焉而不蘊，並行而不繆，細行而不失，深而通，茂而有閒，連而不相及也，動而不相害也，此順之至也。」即所謂各當其位也。大學之道，極於平天下。平天下之義，荀子榮辱篇說之，曰：「農以力盡田；賈以察盡財；工以巧盡械器；士大夫以上，至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職；夫是之謂至平。」亦不過各當其位而已。法家之明分職，義亦如此。）以自古迄今，一線相承也，故有正本、慎始、謹小、慎微之義；而「正其義不謀其利，明其道不計其功」，言道德者最重動機焉。以世界本爲一體，彼之於此，無一息不相干也，故成己可以成物，正人必先正己；而反求諸己，則一心又爲一身之本焉。（宋儒治心之學，古人有先發之者。莊子天道篇曰：「萬物無足以撓其心者，故靜。心靜，天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。」荀子天論曰：「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」解蔽曰：「治之要，在於知道。人何以知道？曰心。心何以知道？曰虛壹而靜。」皆與宋儒所言，無以異也。）以天尊地卑，各有定位，故有君貴臣賤，重男輕女之義。以孤陽不生，獨陰不長，故雖重男抑女，而陰陽仍有平等之義焉。以春夏秋冬，周而復始，認一切現象，皆爲循環，故有禍福倚伏，持盈保泰之義；又有「天不變，道亦不變」之說焉。抑且萬事萬物，皆出陰陽二元，故有彼必有此；既貴

仁，又貴義；既重禮，亦重樂；一切承認異己者之並立，而不趨極端焉。此等要義，悉數難終。蓋國人今日之思想，溯其原，無不與古代哲學相貫通者。哲學思想之初起，雖由一二哲人；而其昌大，則擴為全社會之思想。（亦可云：此種思想在此環境中，最為適宜；故全社會人胥具之；而哲人，則其研究之尤透澈者也。）雖屢與異族接觸，而其根柢曾未搖動。甚矣，國性之入人深也。

以上所述，為古代普通思想。又有所謂數術家者，則其思想，頗近於唯物派。案漢志諸子略之陰陽家，出於羲和之官。數術六家，亦云出於明堂羲和史卜之職。二者蓋同出一原，而一陳其事，一言其義也。數術六家，天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占，皆近迷信。（天文、歷譜，本無所謂迷信。然古人於此；恆雜以占驗之術。漢志謂「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象；」「歷譜以一探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜」是也。天文家有圖書祕記十七篇，蓋即讖之所本也。）惟形法一家，漢志述其學曰：「大舉九州之勢，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣、貴賤、吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。」其思想最於惟物派為近。（此等思想，後世亦非無之；特不盛耳。如王仲任即其一也。細讀論衡自見。中國各種迷信之術，惟相法較為通人所信。荀子已有非相篇。其後論衡、潛夫論、申鑒，於相學皆不全然排斥。亦以相法根據人之形體，究有所依據也。此亦據骨法之度數，以求貴賤吉凶之理。）形法家之所謂數者，蓋物

質自然必至之符。形法家以爲萬物之變化，皆可求諸此；而不認有官體所不能感覺之原因，故曰「非有鬼神。」（古人以萬有之原質爲氣，而氣又分輕清重濁二者。輕清者上爲天，重濁者下爲地。人則兼備此二氣，所謂「沖和氣者爲人」也。物亦然，所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」也。人之死也，輕清之氣歸於天，重濁之氣歸於地。所謂「體魄則降，和氣在上；」所謂「骨肉歸復於土，魂氣則無不之；」所謂「骨肉斃於下，陰爲野土，其氣發揚於上爲昭明，焄蒿悽愴」也。此爲普通思想。形法家之所持，爲無鬼論。）漢志則不以其說爲然，故駁之曰：「形與氣相首尾。亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形者。」漢志之所謂形，蓋卽易大傳「精氣爲物」之物；其所謂氣，蓋卽「游魂爲變」之魂，而亦卽形法家所謂「鬼神」。漢志蓋亦如普通之見，以萬物之原質，（氣）時而有形可見，時而無形可見，（精氣變爲游魂，游魂復爲精氣，所謂「相首尾」也。）故於形法家之說，加以詰難也。形法家之思想，而實如此，在諸學派中，實最與今所謂科學者相近；而顧與天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占等迷信之術，同列一略，其故何哉？豈校讎者之無識與？非也。天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占，亦非必迷信之術。非必迷信之術，而其後卒入於迷信者，蓋時勢爲之也。何也？夫「理事不違，」欲明一理者，不得不徧究萬事，其說然矣。然事物之紛紜，卒非人所能盡究。於是不得不卽已經研究之事，姑定爲一理，而執之以推其餘。（宇宙之廣大悠久，實非人之所能知。乃有欲卽其已知，以推其未知者。史記述鄒衍之

學，謂其「先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共述，大並世盛衰，因載其禨祥制度。推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。」所用者即此術也。太玄為揚雄最得意之作。其書起冬至大雪之末，備詳一年之變遷，亦以宇宙久大不可得而知，以為宇宙一期之變遷，必與一年之變遷相類，乃欲據此以測彼耳。邵子之元會運世，亦此思想也。（此為凡研究學術者[illegible]有所[illegible]，其所[illegible]，則以其所據之事，有確有不確，其所推得之理，遂有正有不正耳。數術之家，蓋皆欲即天然之見象，以研究其理者。其所根據之見象，有全然不確者，如晉鄒衍諸書是也。有所根據之現象雖確，而其研究所得，則不確者，如天文、曆譜、五行、形法諸家是也。接於人之見象，大概可分為自然現象、社會現象二者。欲求宇宙之真理，二者固不可遺其一。中國學問，向來偏於社會見象，而缺於自然見象。其有據自然現象，以研究哲理者，則古代之數術家，其先河也。後世之數術家，其思想亦不外此。（學問不能前無所承。中國研究自然見象者，惟有數術家。故少數喜研究自然見象之人，不期而入於此派。）

以上論中國古代之哲學竟，以下請略論佛教之哲學。

哲學有其因，亦有其緣。以因言，則世界各國，無不從同。以緣言，則各民族因處境之不同，其所從言之者，

遂不能無異。前已言之。中國哲學與印度哲學之異同，其理亦不外此。

哲學之演進，有其一定之步驟焉。其始也，必將宇宙全體分析爲若干事物，（渾淪之宇宙，爲人所不能認識。人能知二，不能知一也。故認識卽是分別。）而於其間立一因果關係；以此事爲彼事之原因，此物爲彼物之原因。如基督教謂天主造物，七日而成，中國古說謂天神申出萬物，地祇提出萬物是也。（說文。○佛教不言時間之長，空間之際，有問及者，斥爲戲論。見金七十論。佛經推原事物，但曰「無始以來，」「法爾而有」而已。）稍進，乃知恆人所謂有無者，實爲隱顯而非有無。卽人能認識與否，而非外物眞有所謂有無。乃知一切事物，有則俱有，無則俱無；彼不因此，此亦不出於彼。萬有之原因，祇可卽謂之萬有而已。（所謂一切攝一切也。）此則汎神之論所由興也。夫將宇宙分析，而以此事爲彼事之原因，此物爲彼物之原因，其說實膚不確。迷信此等說者，其所嚴恭寅畏，不過如世俗之所謂鬼神，如有物焉，臨之在上，質之在旁而已。惟尋常人然後信之，少有思慮者，卽唾棄不屑道已。至於汎神之論，則其理確不可易，而宇宙自然之律，其力之大莫與京，亦於是乎見之。此則明於哲學之士，所以恆主隨順自然，利用自然，而不主與自然相抗也。中國之哲學，蓋循此途轍而演進。印度亦然。其在古代，所謂優婆尼沙士者，旣以代表宇宙之梵，爲最尊之神。（印度最古之經典曰吠陁。婆羅門專司之。是爲婆羅摩奴之學。其書曰阿蘭若迦。尋言林中書。以婆羅門之年老者，恆居林中

也。即林中寄而精撰之，曰優婆尼沙士。譯言奧義書。奧義書以梵爲宇宙之本體，亦即爲我，惟一而無差別。有差別者曰摩耶。摩耶爲幻。人能知我與梵一，即得智明。其所以流轉生死者，由爲無明所迷，不知差別之爲幻也。此已啓佛教惟識之先路矣。）佛教初興，所尊崇者，雖爲釋迦牟尼其人；及其進爲大乘，則所尊崇者，實爲法而非佛。人能知法修行，即可成佛；（釋尊即以法爲師而自悟者。）見佛固無異見法，見法亦無異見佛；佛之所以威力無邊者，實以其法身而非以其報身；（報身，謂佛其人。法身，即自然之寓言。佛說一念皈依，則諸佛菩薩，同時護念，使之去禍得福，猶言人能爲善，則自然律中，必有善報，絲豪不得差忒也。其一心信佛，有所觀見，若是爲佛之應身。謂應於人之念慮而有。以今之學理言之，可謂應於人之心理作用而有，亦即人之心理作用所顯現也。是爲佛之三身。其說與科學，絕不相背。）然則佛者，法之寓言耳。所謂法者，即宇宙定律之謂也。然則大乘教之所謂佛，即宇宙定律也。故佛教雖似一神教，有神教，而實則汎神論，無神論也。隨順自然之理，佛教中發揮尤切至。佛教貴無爲而賤有爲，所謂無爲，即隨順自然，所謂有爲，即與自然相抗之謂也。世間萬事，一切無常，是即中國人所謂無一息不變之宇宙定律。知其無常而隨順之，是爲聖人。強欲使之有常，則凡夫矣。聖凡之分，即在於此。然則佛非異人，所謂佛土，亦非異地。能明乎宇宙定律而遵守之，則娑婆世界，即是淨土；凡夫之身，亦即聖人耳。（此地獄之所以頓超也。）此其隨順自然之義，實與易、老無二致也。此印

度哲學與中國同者也。

其與中國異者，則因其處境之不同。蓋人之知識，雖曰藉智而得；而智之所指，必有其方；所以定此向方者，則情感也。情之所向，實因其處境而異。中國地居溫帶；爲文明所自起之黃河流域，在世界文明發原地中，又頗近於寒瘠；其民非力作則無以自存。故其所殫心者，在如何合羣力作，以維其生；以求養生送死之無憾而已。印度則地處熱帶，民生較裕。其所殫心者，不在保其身之生存，而在免其心之煩惱。簡言之：中國人所蘄得者身之存，（至多兼安樂言之。）印度人所求免者心之苦也。職是故，中國人觀於宇宙而得其變，印度人觀於宇宙而得其空。

何謂中國人觀於宇宙而得其變，印度人觀於宇宙而得其空也？夫宇宙一渾淪之體耳。自其全體而言之，可以謂之至實。若如印度人之見，析宇宙爲若干事物；就人所能認識者，則謂之有；所不能認識者，則謂之無；則其所謂有者，亦可謂之至空。（如實則實，分析則空。空者所謂眞空，實者所謂妙有也。）何則？苟爲實有，應不待因緣而成。然世間一切事物，無不待因緣成者；事物所待之因緣，亦無不待因緣成者。則萬事萬物，悉非實有可知。我者，事物之一也。一切事物，皆非實有，我安得獨有？我且無有，安得與我相對之物？我物俱無，更安有於苦樂？此蓋印度人欲求免心之煩惱，乃即世間所稱苦者而一一窮究其所自來；窮究至極，遂發見此理

也。此說也，以理言之，誠亦無以爲難。然理論祇是理論，終不能改變事實。吾儕所謂我與物者，就當下之感覺言之，固明明可謂之有，有我有物，斯有逆順；有逆順，斯有苦樂矣。此蓋人人之良知。佛雖有師子吼之辯，其如此良知何？爲佛教者乃從眞空而得妙有，而斷之曰，「萬法惟識。」蓋恆人以物爲實，以法爲空。自哲學家言之，則物爲空而法爲實。更進一步，則法物兩空，惟識是實。何也？夫恆人之所謂實者，豈非目可見、身可觸之物邪？其所謂空者，豈非目不可見手不可捉之宇宙律邪？曰：然。曰：金石者，至堅之物也。至堅者，不渝之謂也。豈不然邪？曰：然。然自生物學家地質學家言之，金石亦何嘗不變？彼金石者，固自有其所以成，亦終不能免於毀。其成也，蓋循宇宙之定律而成；及其既成，則循宇宙之定律而住；方其住時，已循宇宙之定律而壞；既壞之後，乃成恆人之所謂空；蓋一切與他物同。金石且然，豈況生物？然則恆人之所謂實者，實則無一是實；所可稱爲實者，則此一切事物，循之而成，循之而住，循之而壞，循之而空之宇宙律耳。（實物無一息不變，定律則無時或息。）此佛教中「我空法有」之說，亦卽普通哲學家之見也。更進一步，則離宇宙論而入於認識論矣。夫世界萬事，一切皆空，惟法是實，是則然矣。然所謂法者，果實有之物邪？抑亦吾人之認識所造邪？今日見爲赤者，明日必不能變而爲黃；一人以爲甘者，衆人必不至皆以爲苦；似所謂法者，至可信也。然有目疾者，則視一切赤物皆若黃；有胃病者，則嘗一切甘物皆若苦；又何以說之？此則恆人所謂物之眞相，實非物之眞相，而爲謬

識所成，彰彰矣。人之論事，恆以同自證，以多自信。恐知其所謂同，所以多者，悉由人人所造業力相同；故其所見亦同邪？此唯識一宗，所以謂萬物悉非實有，悉由人類業力所成，亦由人類業力，持使不壞也。（世界眞相，實非人之所知。人之所知，祇是感官所得之相。此理，今之哲學家，人人能言之。然則吾曹所知，必有吾曹主觀之成分，更無疑矣。設使人類感官，增其一，或闕其一，卽其所知，當不復如是。動物有以臭辨別一切者，有以觸辨別一切者，人不能也。然則彼所知之世界，人不知也。人之腦筋，特異於他動物。叔本華曰：「惟人能笑，亦惟人能哭。」然則人所知之世界，他動物亦不知也。此特以大概言之。若一一細別，則吾之所知者，人不能知；人之所知者，我亦不知。人人自謂所知與人相同，實則無一眞同者也。然則一切皆心造無疑矣。佛說創造此等者爲第八識。八識能總持萬法而不變壞。法者，人所由以認識世界，康德所謂「先天範疇」也。七識以八識所造之境爲緣，恆審思量，執爲實有；而所謂我，所謂世界，於是乎成矣。）此其說，實與今之認識論相通。其所異者，則今之認識論，但證明世界眞相不可知，一切皆出人之認識而止；而佛教則於此義旣明之後，又必有其蘄向之的，修持之法耳。此則以佛教究爲教而非徒學故也。

所謂世界，苦邪樂邪？自樂觀者言之，則曰樂。以世界本善也。今之所以不善者，乃其未至於善，而非其終不能善。抑且以進化之理言之，世界終當止於至善也。（亞里士多德之說卽如此。此西人進化之說所由來

也。）自悲觀者言之，則世界之爲世界，不過如此。今日固不可爲善，將來亦未必能善。以其質本惡[illegible]求去苦得樂，惟有消滅世界耳。此佛教之終極，所以在於涅槃也。夫世界何自始邪？自恆人言之，則曰：[illegible]身，化爲萬有；曰：上帝創造，七日而成耳。自不講認識論之哲學家言之，則曰不可知耳。自持唯識論者[illegible]有識之始，即世界成立之時；世界者，識之所造也。世界既爲識所造，欲消滅世界，惟有滅識耳。故佛教假名識所由起曰「無明。」而曰：「無明生行，行生識，識生名色，名色生六入，入生觸，觸生受，受生愛，愛生取，取生有，有生生，生生老病死苦，」所謂「十二緣生，」亦即所謂「苦集二諦」也。斷此二諦，時曰「滅諦。」滅也者，滅此識也。滅識非自殺之謂，自殺祇能殺其身，不能斷其識也。斷其識者，所謂「轉識成智」也。識所以可轉爲智者，以佛教假名一切罪業之本爲無明，本來清淨之體曰「眞如；」「眞如無明，同體不離」（佛家喩之以水與波。在今日，則有一更切而易明之譬，生理病理是也。病時生理，異乎平時，然非別有一身；去病還健，亦非別易一身也。）「無明可熏眞如而爲迷，眞如亦可還熏無明而成智也。」佛之所謂寂滅者，雖曰轉識成智，非謂使識消滅。然所謂世界，既係依識而立；識轉爲智，即是識滅；識滅，即世界消滅矣。故佛教之究竟，終不離於涅槃也。

夫如是，則佛教與中國哲學之同異，可知已矣。佛家既謂一切迷誤，皆起於識，則藉智以探求眞理，自然

無有是處，佛家所謂智，不徒不能藉智以求，且必斷識而後能得，所謂「惟證相應」也。夫如是，則其修持之法，必致漠視事物，而徒致力於一心；而其所謂致力於一心者，又非求以此心，駕馭事物，而在斷滅此心之識。此爲佛教進步必至之符。（一種學問，不能無所注重。有所注重，卽有所偏矣。治理學者，舊嘗謂當屏棄事物，專談心性？然物莫能兩大，旣以心性爲重，終必至於遺棄事物，此勢所必至，無可如何者也。佛家六度萬行，舊嘗偏於寂滅？然既以心識爲主，終亦必偏於治內。亦猶理學未嘗教人以空疏，而卒不免於空疏也。）諸宗之所以皆衰，禪宗之所以獨盛，蓋由於此。又中國人之所求，爲處置事物。處置事物，至當不易之道，惟有一點，是爲儒家所謂中庸。仁義皆善，過卽爲惡。（理學家所謂「無善惡，祇有過不及；中卽善，過不及卽惡」也。）佛教既以去苦爲的，較之中國，自不能不偏於仁。其所謂「菩薩行」者，卽純然一有人無我之境界。（讀華嚴經，最可見之。佛說四聖曰「佛」，曰「菩薩」，曰「緣覺」，曰「聲聞」。緣覺聲聞，因怖畏生死而修道，猶有我之見存，故大乘斥其不足成佛。菩薩則全與恆人相反。恆人念念不離乎我，菩薩念念有人無我。基督所行，方佛斯義。猶有人我之見存，與恆人處於對待之地位，未爲盡善也。佛則超乎對待之境之外矣。佛教以超出世界爲宗旨，故必至佛而後爲究竟。然佛無可學，恆人所能學者，止於菩薩。行菩薩行，所以漸成佛也。）故可委身以飼餓虎；又可任人節節支解，不生嗔怒。由中國之道言之，則過於仁而適成爲不仁矣。

佛教修持之宗旨，可攝以一語，曰：「悲智雙修。」所謂悲者，本於佛教之悲觀。其視世界，徹始徹終，皆爲罪惡，無可改良之理，欲求善美，惟有舉此世界而消滅之耳。故其視世界之內，無一人一物而非流轉苦海，無一人一物而不可悲可憫也。所謂智者，則爲救此世界之法所自出。必深觀此世界之究竟，乃能知其致苦之由，乃知所以救之之道。救之之道既得，則一切善巧方便，皆自此出焉。其修持之法，亦可攝以一語，曰：「止觀雙修。」止非寂然不動之謂，而常在正念之謂，（若以寂然不動爲正念，則亦可。所謂「正念者無念」也。）所謂「十二時中，常念於法，不相舍離」也。蓋天下之禍，成於著而實起於微。一千九百十四年歐洲之大戰，其禍可謂博矣。推厥由來，則曰：由各民族有互相疾惡之心也。由資本家皆思朘人以自肥也。各民族何以有互相疾惡之心？各資本家何故皆思朘人以自肥？其所由來者遠矣。不能拔其本，塞其原，而徒欲去其相疾惡之心，與其朘人自肥之念，無益也。然此等原因，極爲深遠；推得一層，又有一層在其後，則將奈何？曰：原因雖極繁複，而其性質則極簡單，一言蔽之，曰：不正之念而已。一人起不正之念，則必傳遞激動第二人。第二人又激動第三人。如水起微波，漸擴漸大。其極，遂至於懷山襄陵，浩浩滔天。然分析之，原不過一一微波之相激。苟能使千萬微波，同時靜止，水患固可以立除。即能於千萬微波中，靜止其一二，其靜止之力，亦必足以殺洶湧之勢，猶其洶湧之勢，足以破靜止之局也。要之止波其本矣，此止之義也。觀則所以求智。世界上事，恒人但觀其

表面，故其論皆似是而非。佛則必須觀察到底。故世俗所謂大善，自佛觀之，悉成罪業。且如愛國、愛世界，豈非世俗以爲大善者哉？然愛其國，則必不愛異國，而兩國相爭，伏尸流血之禍，伏於此矣。貪戀執著，禍之所由起也。愛世界而不知其方，使貪戀執著之情，波及於人人而不可拔，亦爲世界造禍也。故俗人之所謂善，佛譬之「以少水沃冰山，暫得融解，還增其厚。」然則人固當常念於法，而何者爲法，非觀察極深，亦何由知之哉？此止觀二者，所以如車兩輪，如鳥雙翼，不可偏廢也。

佛教立說之法，亦有與中國人異者。曰「徹底。」中國人重實務。先聖先賢之說，大抵就事論事之言。誠不敢謂先聖先賢，不知究極之理，然其所傳之說，則固以就事論事者爲多矣。佛家則不然。每立一說，必審其所一安立之處。曰「某說在某種標準之下言之，若易一標準，則不如是矣。」曰「某法不過一種方便，語其究竟，則不如此矣。」此等處，中國多不之及，佛家則極爲謹嚴。故其說路路可通，面面無病。稱佛說者所由以圓字美之也。此實印度人言語之法，與中國不同也。

以上所述，中國古代之哲學，乃理學家之所取材也。佛教之哲學，則或爲其所反對，或爲其所攝取也。明乎此，而理學可以進論矣。

# 篇三　理學源流派別

自宋以來，以理學名家者甚多。一一講之，勢將不可勝講。諸家有自有發明者，亦有僅守前人成說者。今先略述其源流派別，以下乃就其確有特見者，以次講之。

宋學先河，當推安定、（胡瑗，字翼之，泰州如皋人。世居安定，學者稱安定先生。）泰山、（孫復，字明復，晉州陽平人。退居泰山，學者稱泰山先生。）徂徠。（石介，字守道，奉符人。居徂徠山下，魯人稱爲徂徠先生。）黃東發謂「本朝理學，雖至伊洛而精，實自三先生始」是也。安定於教育最有功，其在湖學，分經義、治事爲兩齋，爲宋人之學純於儒之始；亦宋儒喜言經世之學之始。泰山作春秋尊王發微，爲宋學重綱紀、嚴名分之始。徂徠作怪說、中國論，以譏斥佛、老、時文，則宋學排二氏、黜華采之始也。三先生者，雖未及心性之精微，然其爲宋學之先河，則卓然不可誣矣。

三先生同時，名儒甚多。其彙爲名臣者，則有若范文正、（范仲淹，字希文，蘇州吳縣人。文正之學，原出戚同文。同文，字同文，楚丘人。文正四子：長純祐，字天成。次純仁，字堯夫。次純禮，字彝叟。次純粹，字德孺。堯夫學最著。）安定、泰山、徂徠，皆客文正門，堯夫皆從之游。又從南城李覯。覯，字泰伯，學者稱盱江先生。○橫渠少時喜言

兵，嘗欲結客取洮西。謁文正。文正曰：「名教中自有樂地，何事於兵？」授以中庸。乃翻然志於道。故橫渠之學，實文正啓之也。）韓忠獻、（韓琦，字稚圭，安陽人。）歐陽文忠、（歐陽修，字永叔，吉州廬陵人。）富文忠、（富弼，字彥國，河南人。）司馬文正、（司馬光，字君實，陝州夏縣人。）而司馬氏最著。傳其學者，劉忠定、（劉安世，字器之，大名人。忠定學最篤實。嘗問涑水「有一言而可終身行之者乎？」曰：「其誠乎？」問其目。曰：「自不妄語始。」學之七年而後成。）范正獻、（范祖禹，字淳夫，一字夢得，華陽人。文正子康，字公休，又從正獻學。）晁景迂也。（晁說之，字以道，澶州人。傳涑水之數學。）其窮而在下，或雖仕宦而不以勳業著者：則有齊魯之士、劉、（士建中，字希道，鄆州人。與泰山同時。泰山最推重之。徂徠亦服膺焉。劉顏，字子望，彭城人。）閩中之四先生、（陳襄，字述古，學者稱古靈先生。陳烈，字季慈，學者稱季甫先生。鄭穆，字閎中。周希孟，字公闢。四先生皆侯官人。少後於安定，而在周、程、張、邵之前。講學海上，有四先生之目。宋人於道學淵源不之及。全謝山修宋元學案，爲立古靈四先生學案。）明州之楊、杜、（楊適，字安道，慈谿人。杜淳，居慈谿。）永嘉之儒志、經行、（王開祖，字景山，學者稱儒志先生。丁昌期，學者稱經行先生。皆永嘉人。）杭之吳師仁，（字坦求，錢塘人。）皆與湖學桴鼓相應。而閩中之章、黃，（章望之，字表民，浦城人。黃晞，字景微，建安人。）亦古靈一輩人。關中之申、侯，（侯可，字無可，其先太原人，徙華陰。主華學二十年。爲學極重禮樂。申顏，侯氏之友。）開橫渠之先路。蜀之宇文止

止，（宇文之邵，字公南，縣竹人。）則范正獻之前茅也。

宋學之雜然自成爲一種學問，實由周、程、張、邵。（邵雍，字堯夫，范陽人。曾祖家衡漳；先生幼從父遷河南。元祐賜諡康節。）康節之學偏於數。理學家不認爲正宗。橫渠之學純矣，然小程謂其「苦心極力之象多，寬裕溫和之氣少，」後人尊之亦遂不如濂溪之甚。（張載，字子厚，鳳翔郿縣橫渠鎮人。）濂溪作太極圖說及通書，實爲宋儒言哲學之首出者。（周敦頤，字茂叔，道州營道人。知南康軍，家廬山蓮花峯下，有溪合於湓江，取營道故居濂溪名之。）二程少嘗受業於濂溪，長而所學實由自得。然周子以主靜立人極，明道易之以主敬，伊川又益之以致知，其學實一脈相承；朱子又謂二程之學出自濂溪，後人遂尊爲理學之正宗焉。（程顥，字伯淳，洛陽人。學者稱明道先生。弟頤，字正叔，初稱廣平先生，後居伊陽，更稱伊川先生。）

與五子同時者，有范蜀公、（范鎮，字景仁，華陽人。祖禹其從孫也。蜀公猶子百祿，及從曾孫沖亦皆理學家。）呂申公、（呂公著，字晦叔，東萊人。諡正獻。）韓持國；（韓維，諡持國，潁昌人。）又有呂汲公、（呂大防，字微仲，其先汲郡人，祖葬藍田因家焉。諡正愍。）王彥霖；（王巖叟，字彥霖，大名清平人。）又有豐相之、（豐稷，字相之，鄞縣人。）李君行；（李潛，字君行，虔州興國人。）雖不足與於道統，亦五子之後先疏附也。

術數之學，在中國本不盛，故傳邵子之學者頗少。伯溫（伯溫，字子文。南渡後，趙鼎從之學。鼎字元鎮，聞

喜人。）雖號傳家學，實淺薄不足觀也。張子爲豪傑之士，其學又尙實行，故門下多慷慨善言兵。（种師道，字儀叔，洛陽人。爲北宋名將。范育，字巽之，邠州三水人。游師雄，字景叔，武功人。皆與於平洮河之役，爭元祐棄熙河。李復，字履中，長安人喜言兵。張舜民，字芸叟，邠州人亦慷慨喜言事。）而三呂（呂大忠，字晉伯，大防兄。大鈞，字和叔；大臨，字與叔，皆大防弟。）尤爲禮學大宗。（三呂皆並游張、程之門，然於張較厚。和叔知則行之，無所疑畏，論者方之季路。嘗撰鄉約，又好講井田、兵制，撰成圖籍，皆可施行。喪祭一本古禮。推之冠、昏、飲酒、相見、慶弔，皆不混習俗。橫渠謂「秦俗之變，和叔有力焉。」小程子嘗謂與叔守橫渠說甚固。橫渠無說處皆相從，有說處便不肯回。可見三呂皆篤於張氏矣。）二程之門，最著稱者爲游，（游酢，字定夫，建州建陽人。學者稱廌山先生。）楊、（楊時，字中立，南劍將樂人。）尹（尹焞，字彥明，一字德充，洛陽人。學者稱和靖先生。）謝，（謝良佐，字顯道，壽春上蔡人。）游氏書不傳，弟子亦不著。謝氏之門，最著者爲朱漢上。（朱震，字子發，荊門軍人。）然漢上易學，實由自得，不出師門也。尹氏最後起，守師說亦最醇，（謝氏以覺言仁，實啓象山之學。游、楊二家，晚亦好佛。）其傳亦不廣。惟龜山最老壽，遂爲洛學大宗。

龜山之學，傳之羅豫章。（羅從彥，字仲素，南劍人。學者稱豫章先生。）延平、（李侗，字愿中，南劍人。）韋齋，（朱松，字喬年，婺源人。朱子之父。爲尤溪縣尉，因家焉。學者稱韋齋先生。）皆師豫章。而胡文定（胡安國，

字康侯，崇安人。）與游、楊、謝三先生，義兼師友。其子五峯、（宏，字仁仲。其兄寧，字和仲，學者稱茅堂先生。茅堂治春秋。文定作春秋傳，修纂檢討皆出其手。）致堂，（寅，字明仲。寅文定兄子。其母不欲舉，文定夫人子之。）皆學於豫章、籍溪。（憲，字原仲，文定從父兄子，居籍溪，學者稱籍溪先生。）邦衡，（胡銓，字邦衡，廬陵人。從鄉先生蕭子荊學春秋，卒業於文定。）則學於文定。朱子初師屏山、（劉子翬，字彥沖，崇安人，韐子，子羽弟也。）籍溪、白水，（劉勉之，字致中，崇安人，以女妻朱子。○白水師元城及龜山。）而卒業於延平。（朱熹，字元晦，一字仲晦，初居崇安五夫，築書院於武夷之五曲，榜曰紫陽，識鄉關也。後築室建陽蘆峯之巔，曰雲谷。其草堂曰晦庵。自號雲谷老人，亦曰晦庵，曰晦翁。晚更居考亭，築精舍曰滄洲，號滄洲病叟。趙汝愚竄永州，將諫。門人諫筮之，遇遯之同人，乃取稿焚之。自號曰遯翁。）南軒（張栻，字敬夫，一字樂齋，號南軒，廣漢人。遷於衡陽。浚子。）之學出於五峯。呂成公亦嘗師籍溪，又事汪玉山。（呂祖謙，字伯恭，公著後也。祖好問，始居婺州。北宋理學，呂氏最盛，韓氏次之，詳見宋元學案。○汪應辰，字聖錫，信州玉山人。）玉山者，橫浦（張九成，字子韶，錢塘人。自號橫浦居士，又號無垢居士。）弟子，橫浦亦龜山弟子，故南渡後三先生之學，實皆出於龜山者也。

乾淳三先生，呂張皆早世，惟朱子年最高，講學亦最久，故其流傳最遠。南軒之學，盛於湖湘，流衍於蜀，閩數傳而漸微。呂氏同氣，子約、（成公弟，名祖儉，學於成公。謚忠。）泰然，（成公從弟，名祖泰，居宜興。趙汝愚之

罷，予約論救，安置韶州。後移循州，卒。秦然詣登聞鼓院上書，請誅侂胄。配欽州，卒。）皆以忠節著。浙學好言文獻，若可謂呂氏之遺風。然如永嘉、永康，偏於功利，殊失呂氏之旨。（永嘉之學，始於薛季宣。季宣，字士龍，永嘉人。師事袁道潔溉。道潔師事二程，季宣加以典章制度，欲見之事功。陳傅良、葉適繼之，而其學始大。傅良，字君舉，瑞安人。適，字正則，永嘉人。永康之眉目爲陳亮。字同甫，永康人，學者稱瑞安先生。）王伯厚（王應麟，字伯厚，慶元鄞縣人，學者稱厚齋先生。）長於經制，全謝山以爲呂學大宗，實則其學問宗旨，亦與朱氏爲近也。

朱門之著者：有蔡西山父子，（蔡元定，字季通，建之建陽人，居西山。子沈，字仲默。）其律曆象數之學，足補師門之闕。勉齋（黃榦，字直卿，閩縣人。）以愛壻爲上座，實能總持朱子之學。勉齋歿而後異說興，納孔門七十子喪而大義乖之歎。勉齋之學，一傳而爲金華，（何基，字子恭，金華人，居金華山，學者稱金華先生。）再傳而爲魯齋、（王柏，字會之，金華人。）白雲、（許謙，字益之，金華人，學者稱白雲先生。）仁山、（金履祥，字吉父，蘭溪人，居仁山下，學者稱仁山先生。）雙峯，（饒魯，字伯輿，一字仲元，餘干人，築石洞書院，前有兩峯，因號雙峯。）皆卓有聲光。輔漢卿（輔廣，字漢卿，號潛庵，崇德人。）學於朱子，兼受學於成公。其傳爲魏鶴山；（魏了翁，字華父，邛州蒲江人，築室白鶴山下，學者稱鶴山先生。）儲元善（儲僖仁，字元善，浦城人。）亦學於朱子，其傳爲眞西山；（眞德秀，字景元，後更曰希元，建之浦城人。）皆宋末名儒。儲氏再傳，輔氏四傳而得黃東發，

（黃震，字東發，慈溪人。學者稱於越先生。東發學於余端臣及王埜。埜學於詹元善。端臣學於韓性。性，字明善，私諡曰莊節先生。性之學，出自其父翼甫。翼甫，字灼齋，會稽人。輔漢卿之弟子也。）則體大思精，又非其師所能逮矣。此朱學之在南者也。其衍於北者，始於趙江漢。（趙復，字仁甫，德安人。學者稱江漢先生。元屠德安，姚樞在軍前，以歸。教授於燕。北方始知有程朱之學。）姚樞、（字公茂，柳城人。後徙洛陽。○樞從子燧，字端甫，學於許衡。）許衡、（字仲平，河內人，學者稱魯齋先生。）郝經、（字伯常，澤州陵川人。）劉因，（字夢吉，雄州容城人。學者稱靜修先生。）皆出其門。朱學自宋理宗時，得朝廷表章；元延祐科舉，又用其法，遂如日中天矣。

洛學明道、伊川，性質本有區別。學於其門者，亦因性之所近，所得各有不同。故龜山之後為朱，而上蔡、信伯，遂啓象山之緒。（朱子謂上蔡「說仁說覺，分明是禪。」又謂「今人說道，愛從高妙處說，自上蔡已如此。」又云：「上蔡之說，一轉而為張子韶。子韶一轉而為陸子靜。」案上蔡近乎剛，龜山近乎柔。朱子謂「上蔡之言，多踔厲風發；龜山之言，多優柔平緩」是也。王蘋，字信伯。世居福之福清，父徙吳。師伊川。龜山最稱許之。全謝山曰：「象山之學，本無所承。東發以為遙出上蔡，予以為兼出信伯。」案信伯嘗奏高宗：「堯，舜，禹，湯，文，武之道，若合符節。非傳聖人之道，傳其心也。非傳聖人之心，傳己之心也。己之心，無異聖人之心，萬善皆備。欲傳堯、舜以來之道，擴充此心焉耳」，可見其學之一斑。）金溪之學，梭山啓之，復齋昌之，象山成之，與朱學雙峯並

峙。（象山兄弟六人長九思，字子彊。次九敍，字子儀。次九皋，字子昭，號庸齋。次九韶，字子美，講學梭山，號梭山居士。次九齡，字子壽，學者稱復齋先生。次九淵，字子靜，號存齋，結廬象山，學者稱象山先生。）傳陸學者，爲明州四先生。（舒沇，字元質，一字元賓，奉化人。沈煥，字叔晦，定海人。袁燮，字和叔，鄞縣人。楊簡，字敬仲，慈谿人。築室德潤湖上，更其名曰慈湖。）袁、楊仕宦高，其名較顯。袁言有矩矱，楊則頗入於禪。攻象山者，每以爲口實焉。朱子門下，闢陸氏最力者爲陳安卿，（陳淳，字安卿，龍溪人。）至草廬而和會朱、陸。（吳澄，字幼淸，學者稱草廬先生，撫州崇仁人。○繼草廬而和會朱陸者，又有鄭師山。名玉，字子美，徽州歙縣人。嘗構師山書院，以處學者，故稱師山先生。論者謂師山多右朱，草廬多右陸。）陸氏門下，至安仁三湯，而息菴、存齋皆入於朱，惟晦靜仍守陸學。（湯干，字升伯，學者稱息菴先生。安仁人。弟巾，字仲能，學者稱晦靜先生。中，字季庸，學者稱存齋先生。）傳之從子東澗（湯漢，字伯紀。）及徑畈。（徐霖，字景說，衢之西安人。謝疊山其門人也。疊山名枋得，字君直，弋陽人。）徑畈之後，陸學寖衰。靜明、（陳苑，字立大，江西上饒人。學者稱靜明先生。）寶峯，（趙偕，字子永，宋宗室與𥲤後。慈谿人。隱大寶山麓，學者稱寶峯先生。）得其遺書而再振之。元代科舉用朱，朱學幾於一統。至明，王陽明出，乃表章陸氏焉。

元代理學，不過衍紫陽之緒餘，明人則多能自樹立者，而陽明其尤也。明初學者，篤守宋儒矩矱。方正學、

（方孝孺，字希直，台之寧海人。自名其讀書之堂曰正學。正學大節凜然。論者謂其「持守之嚴，剛大之氣。與紫陽相伯仲」焉。）曹月川、（曹端，字正夫，號月川，河南澠池人。劉蕺山云：方正學後，斯道之絕而復續，實賴曹月川。即薛敬軒亦聞其風而興起者。）吳康齋、（吳與弼，字子傅，號康齋，撫州崇仁人。刻苦奮厲，辭官躬耕。或譏其所學未見精微。然其克己安貧，操持不懈，凜乎其不可犯，要不易及也。）薛敬軒，（薛瑄，字德溫，號敬軒，山西河津人。其學兢兢於言行間檢點，悃愊無華，可謂恪守宋人矩矱。然有未見性之譏。）皆其卓卓者。河東之學，傳諸涇野，（呂柟，字仲木，號涇野，陝之高陵人。涇野講學，所至甚廣，講席幾與陽明中分。一時篤行之士，多出其門。）三原，（王恕，字宗貫，號介菴，晚又號石渠，陝之三原人。）仍重禮樂，篤躬行，存關學之面目，與師門少異其趣。康齋之學，傳諸白沙，主張「靜中養出端倪」，則於師門大變手眼矣。（陳獻章，字公甫，號石齋，新會白沙里人，諡文恭。）康齋弟子，又有胡居仁，字叔心，饒州餘干人。學者稱敬齋先生。婁諒，字元貞，號一齋，廣信上饒人。一齋以收放心爲居敬之門，以何思何慮，勿忘勿助爲居敬要指。敬齋闢之，謂其陷入異教。）論者謂「有明之學，至白沙而後精，至陽明而後大，」白沙實陽明之前驅也。

有明之學，自當以陽明（王守仁，字伯安，餘姚人）爲大宗。理學名家，非衍陽明之緒餘，即與陽明相出入者也。陽明之學，蓋承朱學之敝而起。其學實近法象山，遠承明道，特較象山、明道，尤精且大耳。傳陽明之學

者，當分浙中、江右、泰州三大派：浙中之學，以龍溪、緒山爲眉目。（浙中王門，實以徐曰仁爲稱首。曰仁名愛，號橫山，餘姚人。陽明之內兄弟也。受業最早。及門有未信者，曰仁輒爲之騎郵，門人益親。陽明稱爲吾之顏淵。早卒。龍溪、緒山，講學最久，遂爲王門之翹楚。龍溪王氏，名畿，字汝中，山陰人。緒山錢氏，名德洪，字洪甫，餘姚人。）江右則東廓、（鄒守益，字謙之，江西安福人。）念菴、（羅洪先，字達夫，江西吉水人。）兩峯、（劉文敏，字宜充，安福人。）雙江，（聶敬，字文蔚，江西永豐人。）及再傳塘南、（王時槐，字子植，安福人，師兩峯。）思默，（萬廷言，字以忠，江西南昌人，師念菴。）皆有發明。泰州多豪桀之士，其流弊亦最甚。末年得劉蕺山，（劉宗周，字起東，號念臺，山陰人。）提唱愼獨，又王學之一轉手也。與王學同時角立者，有止修、甘泉二家。（李材，字孟誠，號見羅，江西豐誠人，以止修二字爲學鵠。湛若水，字元明，號甘泉，廣東增城人，師白沙。）其繼起而矯正其末流之弊者，則東林中之高、顧也。（高攀龍，字存之，別號景逸。顧憲成，字叔時，別號涇陽，皆常州無錫人。涇陽契陽明，而深闢無善無惡之論。）

明末大儒梨洲、（黃宗羲，字大沖，餘姚人。）夏峯、（孫奇逢，字啓泰，號鍾元，北直容城人。）二曲，（李中孚，盩厔人。家在二曲間，學者稱二曲先生。）皆承王學；而亭林、（顧炎武，初名絳，字寧人，崑山人。）船山、（王夫之，字而農，號薑齋，衡陽人。）蒿菴、（張爾岐，字稷若，濟陽人。）楊園、（張履祥，字考夫，號念芝，居桐鄉之楊

園，學者稱楊園先生。楊園嘗師蕺山，然學宗程、朱。）桴亭，（陸世儀，字道威，太倉人。）則皆宗朱。其後清獻起於南，（陸隴其，字稼書，平湖人。闢陸王最力。）清恪起於北，（張伯行，字孝先，號敬菴，儀封人。）而學風乃漸變。湯文正（湯斌，字孔伯，號荊峴，晚號潛菴，睢州人。）嘗師夏峯，後亦折入程、朱，但不闢陸、王耳。清代名臣，負理學重名者頗多，皆宗朱；然實多曲學阿世之流。心學承晚明之猖狂，彌以不振；蓋至是而宋明之哲學，垂垂盡矣。

## 篇四 濂溪之學

一種新哲學之創建，必有一種新宇宙觀、新人生觀，前已言之。宋代哲學，實至慶曆之世，而始入精微。其時創立一種新宇宙觀及人生觀者，則有若張子之正蒙，司馬氏之潛虛，邵康節之觀物。司馬氏之書，不過揚子太玄之倫。邵子之說，頗有發前人所未發者；然術數之學，我國本不甚行，故其傳亦不廣。張子之說醇矣；然不如周子之渾融。故二程於周子，服膺較深。朱子集北宋諸家之成，亦最宗周、程焉。而周子遂稱宋學之開山矣。

周子之哲學，具於太極圖說及通書。太極圖說或議其出於道家，不如通書之純。此自昔人存一儒釋道

之界限，有以致之。其實哲學雖有末流之異，語其根本，則古今中外，殆無不同；更無論儒道之同出中國者矣。通書與太極圖說相貫通。通書者，周子之人生觀；太極圖說，則其宇宙觀也。人生觀由宇宙觀而立。廢太極圖說，通書亦無根柢矣。朱子辨太極圖說，必爲濂溪所作，而非受諸人，（潘興嗣作周子墓志，以圖爲周子自作，陸象山以爲不足據。）其說誠不可信。然謂「傳者誤以此圖爲通書之卒章，而讀通書者，遂不知有所總攝，」則篤論也。

太極圖之出於道家，殆不可諱。然周子用之，自別一意，非道家之意也。（見下。）所謂太極圖者，如左：

無極而太極

陰靜　陽動

水　火　土　金　木

坤道成女　乾道成男

萬物化生

上一圈爲太極。太極不能追原其始，故曰「無極而太極。」次圈之黑白相間者爲陰靜陽動。（黑爲陰靜，白爲陽動。）陰居右，陽居左。陽變爲陰，陰變爲陽，故左白右黑之外，間以左黑右白一圈，其外則復爲左白右黑焉。（次圈之中一白圈，卽太極。）其下爲水、火、木、金、土五小圈。水、金居右，火、木居左者，水、金陽而火、木陰也。土居中，沖氣也。水、火、木、金、土，上

屬於第二圈，明五行生於陰陽也。下屬於第四圈，明人物生於五行也。水，火，木，金，土，各爲一小圈，所謂「五行各一其性」也。其序自水之木，自木之火，自火之土，自土之金，沿洪範五行首水，及古人以五行配四時之說，所謂「五氣順布而四時行」也。下一圈爲「乾道成男，坤道成女」，明萬物所由生也。又下一圈曰「萬物化生」，人亦萬物之一，實不可分作兩圈，周子蓋沿道家舊圖，未之改也。（周子之意，或以「乾道成男，坤道成女」爲抽象之言，不指人。）

周子之說此圖也，曰：「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰；靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水，火，木，金，土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。」案此周子根據右說，以說明宇宙者也。古有陰陽五行之說，已見前。二說在後來，久合爲一，而推原其始，則似係兩說。以一爲二元論，一爲多元論也。其所以卒合爲一者，則以哲學所求，實爲惟一，多元二元之說，必進於一元而後安。五行之說，分物質爲五類，乃就認識所及言之。其後研究漸精，知人所能認識之物質，與其不能認識，而指爲虛空者，實無二致。其所以或能認識，或不能認識者，則以物質有聚散疏密之不同，自人觀之，遂有隱顯微著之各異耳。至此，則認識所及之水、火、木、金、土，與認識所不及之至微之氣，

可以幷爲一談。而五行之多元論，進爲一元矣。陰陽之說，蓋因「男女構精，萬物化生」悟入。其始蓋亦以陰陽爲二體。研究漸精，乃知所謂陰陽者，特人所見現象之異，其本體，初不能謂爲不同。於是陰陽二者，可謂同體而異用。乃爲之假立一名曰太極。而陰陽二元之論，亦進爲一元矣。二說既同進爲一元，自可合幷爲一說。乃以太極爲世界之本體；世界之現象，爲人所認識者，實爲變動。則以陰陽之變化說之；而二者仍爲同體而異用；此所以說世界流轉之原理。若以物質言，則一切物之原質，皆爲氣；水、火、木、金、土，皆此氣之所爲；萬物之錯綜，則又五行之所湊而播也。氣之所以分爲五行，五行之所以湊而爲萬物，則以不可知之太極。無始以來，即有此一靜一動之變化也。此乃自古相傳之說；周子亦不過融會舊文，出以簡括之辭耳，非有所特創也。

中國無純粹之哲學，凡講哲學者，其意皆欲措之人事者也。周子亦然。故於說明宇宙之後，即繼之以人事。曰：「惟人也，得其秀而最靈。」此言人之所以爲人也。曰：「形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以仁、義、中、正，而主靜，立人極焉。」此爲周子之人生觀。凡一元論之哲學，必將精神物質，幷爲一談。（一物而兩面。）此等思想，中國古代，亦已有之。其分人性爲仁、義、禮、智、信五端，以配木、金、火、水、土五行是也。周子亦沿其說。思想淺薄之時，恆以爲善惡二者，其質本異。迨其稍進，乃知所謂善惡者，其質實無不同，特其所施有當有不當耳。至此，則二元論進爲一元矣。周子之說亦如是。周子既沿舊說，以五性配五行，又摠

括之爲仁義兩端，以配陰陽。仁義二者，皆不可謂惡也。更進一步言之，陰陽同體而異用，仁義亦一物而二名。（觀其所施而名之。）猶陰伏陽，特其用之有當有不當，而其本體（太極）初無所謂惡；則人之行爲，所以或失之剛，或失之柔者，亦不過其用之或有不當，而其本體初無所謂惡；此世界之本體，所以至善，亦人性之所以本善也。然則所謂善惡者，卽行爲當不當之謂而已。（不論其所施，而但論其行爲，則無所謂善惡。）世界之現象，自認識言之，無所謂靜也，祇見其動耳。然自理論言之，固可假設一與動相對之境，名之曰靜。本體旣無所謂惡；所謂惡者，旣皆出於用，則固可謂靜爲善，動爲惡。然則人而求善，亦惟求靜境而處之而已矣。（恢復本體。）然認識所及，惟是變動；所謂靜境，不可得也。乃進一步而爲之說曰：世界本體不可見，可見者惟現象，本體卽在現象之中。然則靜境亦不可得，靜卽在乎動之中。人之所求，亦曰動而不失其靜而已矣。（雖墮落現象界，而仍不離乎本體。）動而不失其靜者，用而不離乎體之謂也。用而不離乎體者，不失其天然之則之謂也。以幾何學譬之；所謂眞是，惟有一點。此一點，卽人所當守之天則，卽至當之動，而周子之所謂中正也。然此一點非有體可得，仍在紛紜轇轕之中。蓋人之所爲，非以爲人，卽以爲我。爲人，仁也。爲我，義也。欲求於仁義之外，別有一旣不爲人，又不爲我之行爲，卒不可得。然則欲求中正，惟有卽仁義之施無不當者求之。而欲求仁義，亦必毋忘中正而後可。否則不當仁而仁，卽爲不仁；不當義而義，卽爲不義矣。故仁義同實而

異名，猶之陰陽同體而異用。陰陽之體，所謂太極者，惟有假名，更無實體。仁義之體，所謂中正者亦然也。然則所謂善者，即仁義之施無不當者也。施無不當，則雖動而不離其宗。雖動而不離其宗，則動如未動。動如未動，固可以謂之靜，此則周子之所謂靜也。此為道德之極致，故命之曰「人極」。能循此，則全與天然之則合，所謂「聖人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」也。能循此者，必獲自然之福；而不然者，則必遇自然之禍；所謂「君子修之吉，小人悖之凶」也。此以行為言也。若以知識言，則現象之紛紜蕃變，不外乎陰陽五行；陰陽五行，又不離乎太極。能明此理，則於一切現象，無不通貫矣。所謂「原始要終，故知死生之說」也。周子蓋由易悟入，亦自以為祖述易說，故於篇末贊之曰「大哉易也，斯其至矣」也。

太極圖說，雖寥寥數百言，然於世界之由來，及人所以自處之道，無不備，其說可謂簡而該。宜朱子以為「根極領要；天理之微，人倫之著，事物之眾，鬼神之幽，莫不洞然，畢貫於一」也。

太極圖說，推本天道以言人事，通書則專言人事。然其理仍相通。故朱子以為微太極圖說，則通書無所總攝也。太極圖說所言自然界之理，通書名之曰「誠」。誠者，真實無妄之謂。自然界之事，未有不真實者也。故曰「大哉乾元，萬物資始，誠之原也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉」。自然界之現象，見其如此，即係如此，更無不如此者之可言，是為誠。自然界之現象，人所認識者，為變動不居；從古以來，未嘗見其不動；則動即自

然界之本相也。然則誠與「動」一物也。故曰：「至誠則動，動則變，變則化。」聖人旣與天地合其德，通書以誠稱自然界，故亦以誠爲聖人之德，曰：「聖，誠而已矣。」人之所知，止於現象。然自理論言之，固可假說一實體界，以與動相對。惡旣皆屬現象，固可謂由動而生；則動最當愼。此由靜至動之境（卽自實體界入現象界）周子名之曰「幾」。所謂「動而未形，有無之閒」也。本體無善惡可言，動則有善惡矣。故曰：「誠無爲，幾善惡。」又曰：「吉凶悔吝生乎動，吉一而已，可不愼乎」也。

動之循乎當然之道者爲善，不循乎當然之道者爲惡。循乎當然之道者，動而不失其則者也，所謂誠也。不循乎當然之道者，動而背乎眞實之理者也，所謂「妄」也。（如人四體之動，順乎生理者爲誠，逆乎生理者爲妄。）人之動作，貴合乎天然之理，故當祛其妄而復其誠。故曰：「誠復其本善之動而已矣。不善之動，妄也。妄復則無妄矣。無妄則誠矣。」

本善之動爲道。道之名，自人所當循之路言之也。自其畜於身，見於事爲者言之，則曰德。德也，道也，二名一實，特所從言之者異耳。德之目，周子亦如古說，分爲仁、義、禮、智、信，而又以仁義二端總括之。禮者，所以行之而備其條理。智者，所以知之。信者，所以守之。而所行，所知，所守，則仍不外乎仁義。故曰：「聖人之道，仁義中正而已矣。」其說全與太極圖說合。

人性之有仁義，猶天道之有陰陽，地道之有剛柔，其本體皆不可謂之惡也。故世界本無所謂善，協乎兩者之中而已矣。亦無所謂惡，偏乎兩者中之一而已矣。故曰：「性者，剛、柔、善、惡中而已矣。」（見諸事乃可云仁義。此但就性言，故曰剛柔。）剛：善為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固。惡為猛，為隘，為彊梁。柔：善為慈，為順，為巽。惡為懦、弱，為無斷，為邪佞。」義也，直也，斷也，嚴毅也，幹固也，非實有其體也，剛之發而得其當焉者也。猛也，隘也，彊梁也，亦非實有其體也，剛之發焉而不得其當者也。柔之善惡視此。然則天下信無所謂善惡，惟有中不中而已。故曰：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」

然則人何以自易其惡而止於中哉？逐事檢點，固已不勝其勞。抑且未知何者謂之中，自亦無從知何者謂之偏。苟能知何者謂之中，則但謹守此中焉足矣。夫人之本體，本能止於中者也。所以失其中者，以其有不當之動也。不當之動，始萌於欲，而終著於事為者也。人能無欲，則自無不當之動矣。無欲，所謂靜也，亦所謂一也。無欲則動無不當矣。動無不當，則不離乎當然之境而謂之靜，非謂寂然不動，若槁木死灰也。（通書曰：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。」此之謂也。）故曰：「聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。請問焉。曰：一為要。一者，無欲之謂也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，

公則溥。明通公溥，庶矣乎？」夫人之所求，動直而已；而動直之本，在於靜虛；此太極圖說，所以謂「聖人以主靜立人極」也。故「主靜」實周子之學脈也。

中者，當然之則而已矣。當然之則，非人人所能知之也。必先求知之，然後能守之。求而知之者，智識問題。既知之，又求行之，則行爲問題也。周子爲理學開山，但發明其理於修爲之方，尚未及詳，故注重於思。通書曰：「無思而無不通爲聖人。不思則不能通微，不睿則不能無不通。是則無不通生於通微，通微生於思。是故思者，聖功之本，而吉凶之幾」是也。程朱格物窮理之說，蓋本諸此。

以上所言，皆淑身之術也。然一種新哲學之人生觀，固不當止於淑身，而必兼能淑世。故曰：「志伊尹之所志，學顏子之所學。」噫！周子之言，內外本末，亦可以謂之兼備矣哉！

周子之說，雖自成爲一種哲學，然其源之出於道家，則似無可諱。黃晦木太極圖辯曰：「周子太極圖，創自河上公，乃方士修煉之術也。河上公本圖名無極圖，魏伯陽得之，以著參同契。鍾離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳。陳刻之華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者。（宋時有所謂正易心法者，託之麻衣道者，謂爲希夷之學所自出，實則南宋時戴師愈之所僞也。見朱子書麻衣心易後，再跋麻衣易說後。）皆以授种放。放以授穆脩與僧壽涯。脩以先天圖授李挺之。挺之以授邵天叟。天叟以授子堯夫。脩以

無極圖授周子，周子又得先天地之偈於壽涯。（晁公武謂周子師事鶴林寺僧壽涯，得其「有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時彫」之偈。劉靜修記太極圖說後曰：「或謂周子與胡宿、邵古，同事潤州一浮屠，而傳其易書。」所謂潤州浮屠，卽壽涯也。）其圖自下而上，以明逆則成丹之法。其重在水火。火性炎上，逆之使下，則火不燥烈，惟溫養而和煖。水性潤下，逆之使上，則水不卑溼，惟滋養而光澤。滋養之至，接續而不已。溫養之至，堅固而不敗。其最下圈名爲玄牝之門。玄牝卽谷神。牝者，竅也。谷者，虛也。指人身命門兩腎空隙之處，氣之所由生，是爲祖氣。凡人五官百骸之運用知覺，皆根於此。於是提其祖氣，上升爲稍上一圈，名爲鍊精化氣，鍊氣化神。鍊有形之精，化爲微芒之氣；鍊依希呼吸之氣，化爲出有入無之神；使貫徹於五藏六府，而爲中層之左木火、右金水、中土相聯絡之一圈，名爲五氣朝元。行之而得也，則水火交媾而爲孕。又其上中分黑白而相間雜之一圈，名爲取坎塡離，乃成聖胎。又使復還於無始，而爲最上之一圈，名爲鍊神還虛，復歸無極。而功用至矣。周子得此圖，而顚倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之祕傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上。周子之意，以順而生人，故從上而下。太虛無有，有必本無。乃更最上圈鍊神還虛，復歸無極之名曰無極而太極。太虛之中，脈絡分辨，指之爲理，乃更其次圈取坎塡離之名曰陽動陰靜。氣生於理，名爲氣質之性，乃更第三圈五氣朝元之名曰五行各一性。理氣旣具，而形質呈，得其全者靈者爲人。人有男女，乃更第四

圈鍊精化氣鍊氣化神之名曰乾道成男，坤道成女。得其偏者蠢者爲萬物，乃更最下圈玄牝之名曰萬物化生。」案參同契有水火匡廓及三五至精兩圖，即周子太極圖之第二第三圈也。胡朏明易圖明辨曰：「唐眞

水火匡廓圖，又名水火二用圖。坎離二卦運爲一軸。中一〇爲坎離之胎。

火　水　土　木　金

三五至精圖。土，火，木，水，金，合而歸於一元。一元，謂下一〇也。

玄妙經品有太極先天圖，合三輪五行爲一，而以三輪中一〇，五行下一〇爲太極。又加以陰靜陽動，男女萬物之象，凡四大〇。陰靜在三輪之上，陽動在三輪之下。（三輪左離右坎，水火旣濟之象。二〇上陰下陽，天地交泰之象。鼎器歌云：「陰在上，陽下奔，」即此義也。）男女萬物，皆在五行之下。與宋紹興甲寅朱震在經筵所進周子太極圖正同。今性理大全所載，以三輪之左爲陽動，右爲陰靜，而虛其上下二〇，以爲大極，乃後人所改，非其舊也。」其說與晦木又有異同。蓋在道家，此圖亦非一本也。然太極圖之原出道家，則無疑矣。然此不過借用其圖，其用意則固大異也。

朱陸無極太極之辯，亦爲理學家一重公案。案此說似陸子誤也。通書與太極圖說，實相貫通，已如前說。而梭山謂「太極圖說與通書不類，疑非周子所爲；否則其學未成時作；又或傳他人之文，後人不辨。」似於周子之學，知之未審。象山謂無極二字，出老子知其雄章。以引用二氏之言爲罪案，此實宋儒習氣。理之不同者，雖措語相同，而不害其爲異。理之不易者，凡古今中外，皆不能不從同。安得摭拾字面，以爲非難乎？（象山又謂「二程言論文字至多，亦未嘗一及無極字。」案即就字面論，儒家用無極二字者，亦不但周子。黃百家曰：「柳子厚曰：無極之極。邵康節曰：無極之前，陰含陽也。有極之後，陽分陰也。是周子之前，已有無極之說。」）若謂「繫辭言神無方矣，豈可言無神？言易無體矣，豈可言無易？」則繫辭乃就宇宙自然之力，無乎不在言之。周子之言，則謂世界本體，無從追原其所自始。其所言者，固異物也。無極而太極，猶佛家言「無始以來」言「法爾而有」耳。必責作繫辭傳者，推原神與易所自始，彼亦祇得云無從說起矣。安得拘泥字面，而疑周子所謂無極而太極者，乃謂有生於無，落「斷空」之見哉？朱子曰：「無極而太極，猶曰莫之爲而爲，莫之致而至。乃語勢當然，非謂別有一物也。」又曰：「無極二字，乃周子分後之學者，曉然見太極之妙，不屬有無，不落方體。」可謂能得周子之意矣。故無極而太極之辯，實陸子誤會文義，以辭害意也。又陸子謂「一陰一陽，即是形而上者；」朱子則謂「一陰一陽，屬於形器。所以一陰一陽者，乃道理之所爲；」亦爲兩家一爭端。案

此說兩家所見本同，而立言未明，遂生辯難。蓋陸子之意：以爲人之所知，止於現象。現象之外，不得謂更有本體其物，爲之統馭。朱子之意：謂現象之然，雖不必有使之然者；然自理論言之，有其然，即可謂有其所以然。個不妨假立一名，名之曰道，而以現象爲形器。陸子疑朱子謂本體實有其物，立於現象之外，遂生辯難。若知朱子所謂道者，乃係就人之觀念，虛立一名，而非謂實有其物，則辯難可以無庸矣。陸子曰：「直以陰陽爲形器，而不得爲道，尤不敢聞命。易之爲道，一陰一陽而已。先後，始終，動靜，晦明，上下，進退，往來，闔闢，盈虛，消長，尊卑，貴賤，表裏，隱顯，向背，順逆，存亡，得喪，出入，行藏，何適而非一陰一陽哉？奇耦相尋，變化無窮，故曰其爲道也屢遷。」朱子曰：「若以陰陽爲形而上者，則形而下者，復是何物？熹則曰：凡有形有象者，皆器也。其所以爲是器之理，則道也。如是，則來書所謂始終、晦明、奇耦之屬，皆陰陽所爲之形器。獨其所以爲是器之理，乃爲道耳。」此則謂現象之所以然，雖不可知；然自理論言之，不得不分爲兩層，名其然曰器，名其所以然曰道也。此特立言之異，其意固不甚懸殊也。（朱陸辯論之辭甚多，除此節所舉兩端外，皆無甚關係，故今不之及。○朱子論道與形器之說，須與其論理氣之說參看。○又案太極兩儀等，皆抽象之名，由人之觀念而立。後人或誤謂實有其物，遂生轇轕。許白雲曰：「太極，陰陽，五行之生，非如母之生子，而母子各具其形也。太極生陰陽，而太極即具陰陽之中。陰陽生五行，而太極陰陽，又具五行之中。安能相離也？何不即五行一陰陽，陰陽一太極之言

觀之乎？」其言最爲明析。昔之講哲學者，不知有認識論，此太極、陰陽、理氣等說，所以轇轕不清也。）

## 篇五　康節之學

北宋理學家，周、程、張、邵，同時並生。其中惟邵子之學，偏於言數。我國所謂數術者，爲古代一種物質之學，前已言之。邵子之指，亦不外此。其觀物篇謂「天使我如是謂之命，命之在我謂之性，性之在物謂之理。」又謂「數起於質」「天下之數出於理」是也。（人性卽精神現象，物理卽物質現象，邵子以爲二者是一。「數起於質」者，如謂筋肉發達至何種程度，卽能舉何種重量；筋力衰弛，則舉重之力亦減是也。何以筋肉發達，卽能舉重，衰弛卽不能？此則所謂「數出於理」之理。此理不可知。所謂「天之象數可得而推，其神用不可得而測」也。

邵子之學，亦以易爲根據。其所謂易者，亦出於陳摶。（朱震經筵表謂陳摶以先天圖傳种放，放傳穆脩，脩傳李之才，之才傳邵雍。）蓋亦道家之學也。其先天次序，卦位圖如左：

八卦次序圖，最下一層爲太極。其上爲兩儀。又其上爲四象。又其上爲八卦。其序則乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八是也。以圖之白處代易之一畫；黑處代易之--畫。是爲一分爲二，二分爲四，四分爲八。如

| 太陽 | 少陰 | 少陽 | 太陰 |
| --- | --- | --- | --- |
| 陽儀 | | 陰儀 | |
| 太極 | | | |

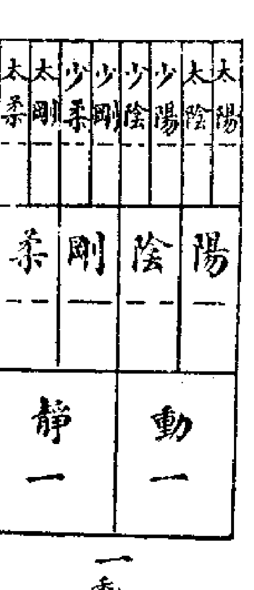
是推之，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四，卽成伏羲先天六十四卦橫圖。以六十四卦規而圓之，則成圓圖；割而疊之，則成方圖。圓圖以象天，方圖以象地也。




八卦方位，見易「帝出乎震」一節。與大乙行九宮之說合，見第二篇。據其說，則離南、坎北、震東、兌西、乾西北、坤西南、艮東北、巽東南。邵子以爲後天卦位，爲文王所改。而云此圖爲先天方位，爲伏羲所定。其根據爲易「天地定位」一節。爲之說者謂此先天方位，「天位乎上，地位乎下，日生於東，月生於西，山鎭西北，澤注東南，風起西南，雷動東北，自然與天地造化合」也。

邵子之學，亦以陰陽二端，解釋世界，而名陰陽之原爲太極。其經世衍易圖所謂「一動一靜之間」者也。觀物內篇云：「一動一

靜者，天地之至妙者歟？一動一靜之間者，天地人之至妙者歟？」即指太極言之也。邵子謂「天生於動，地生於靜。」「動之始則陽生焉，動之極則陰生焉。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉。」一陰陽之中，復有陰陽；剛柔之中，復分剛柔，故各分為太少。太陽為日，太陰為月，少陽為星，少陰為辰；此天之體也。太柔為水，太剛為火，少柔為土，少剛為石；此地之體也。日為暑，月為寒，星為晝，辰為夜，此天之變也。水為雨，火為風，土為露，石為雷，此地之化也。暑變物之性，寒變物之情，晝變物之形，夜變物之體，此動植之感天而變者也。雨化物之走，風化物之飛，露化物之草，雷化物之木，此動植之應地之化者也。推之一切，莫不皆然。其圖如左：




一動一靜之間

邵子之說，皆由博觀物理而得。試問天何以取日月星辰為四象？地何以取水火土石為四體？曰：「陽燧取於日而得火，火與日一體也。」「方諸取於月而得水，水與月一體也。」「星隕而為石，石與星一體也。」「日月

| 太陽 | 太陰 | 少陽 | 少陰 | 少剛 | 少柔 | 太剛 | 太柔 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 日 | 月 | 星 | 辰 | 石 | 土 | 火 | 水 |
| 暑 | 寒 | 晝 | 夜 | 雷 | 露 | 風 | 雨 |
| 性 | 情 | 形 | 體 | 木 | 草 | 飛 | 走 |
| 目 | 耳 | 鼻 | 口 | 氣 | 味 | 色 | 聲 |
| 元 | 會 | 運 | 世 | 歲 | 月 | 日 | 時 |
| 皇 | 王 | 帝 | 霸 | 易 | 書 | 詩 | 春秋 |

日南

石

土西

火

水北

辰

星東

月

極五

星之外，高而蒼蒼者皆辰，水火石之外。廣而厚者皆土，辰與土一體也。」何以不用五行，而別取水火土石？曰：「木生於土，金出於石。水火木金土者後天，水火土石者先天。後天由先天出。一以體言，一以用言也。」（邵伯溫觀物內篇注。）案此實以五行之說爲不安而改之耳，不欲直斥古人以駭俗，乃立先後天之名以調停之。

其八卦之說，亦猶是也。故邵子之說，實可謂自有所得，非全憑藉古人者。）日為暑，月為寒，星為晝，辰為夜，其理易明。水為雨，火為風，土為露，石為雷者？邵子曰：「其氣之所化也。」暑變物之性，寒變物之情，晝變物之形，夜變物之體者？邵子以動者為性，靜者為體。謂「陽以陰為體，陰以陽為唱。」「陽能知而陰不能知，（人死則無知者，性與體離也。）陽能見而陰不能見。」能知能見者為有，故陽性有而陰性無。「陽有所不徧，而陰無所不徧。陽有去而陰常居。」（邵子之意，凡知覺所及皆陽，出於知覺之外者皆陰。）無不徧而常居者為實，故陰體實而陽體虛。性公而明，情偏而暗。公而明者屬陽，（陽動故公，能見故明。陰常居故偏，不能見故暗。）故變於暑。偏而暗者屬陰，故變於寒。形可見，故變於晝。體屬陰，故變於夜也。（以上皆據觀物內外篇。○邵子言哲理之作，為觀物內外篇及漁樵問答。漁樵問答，理甚膚淺，或云偽物，蓋信。）其餘一切，皆可以是推之。此等見解，今日觀之，誠不足信。然在當日，則其觀察，可謂普徧於庶物，而不偏於社會現象者矣。中國數術之家，所就雖不足觀，然研究物質現象於舉世莫或措意之日，要不可謂非豪傑之士也。（邵子之學，二程頗不以為然。晁以道云：「伊川與邵子，居同里巷，三十餘年。世間事無所不問，惟未嘗一字及數。」一日雷起。邵子謂伊川曰：子知雷起處乎？伊川曰：某知之，堯夫不知也。邵子愕然曰：何謂也？曰：既知之，安用數推之？以其不知，故待推而知。」是邵子之數學，伊川頗不然之矣。明道云：「堯夫欲傳數學於某兄弟。某兄弟那得工夫？要學，須是二

十年工夫。」雖不如伊川謂不待數推而知，亦以數爲非所急矣。朱子曰：「伊川之學，於大體上瑩徹，於小小節目上，猶有疏處。康節能盡得事物之變，卻於大體有未瑩處。」夫使如心學者流，謂直證本體，卽萬事皆了，則誠無事於小節目上推。若如程朱之說，「人心之靈，莫不有知。天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡。」則一物之格未周，卽致知之功有歉。邵子所用之法，固不容輕議也。）

邵子本陰陽剛柔變化之見，用數以推測萬物之數。其法：以陽剛之體數爲十，陰柔之體數爲十二。故太陽、少陽、太剛、少剛之數凡四十；太陰、少陰、太柔、少柔之數凡四十八。以四因之，則陽剛之數凡一百六十；陰柔之數，凡一百九十二。於一百六十中，減陰柔之體數四十八，得一百十二，爲陽剛之用數。於一百九十二中，減陽剛之體數四十，得一百五十二，爲陰柔之用數。以一百五十二，因一百十二，是爲以陽用數，唱陰用數；爲日月星辰之變數；其數凡一萬七千有二十四，謂之動數。以一百十二因一百五十二，是爲以陰用數，和陽用數，是爲水火土石之化數；其數亦一萬七千有二十四，謂之植數。再以動數植數相因，（卽以一萬七千二十四，因一萬七千二十四。）謂之動植通數；是爲萬物之數。（求萬物之數，不本之實驗，而虛立一數以推之，亦物質科學未明時不得已之法也。○易用九六，經世用十十二。皆以四因之。易之數：陽用九，以四因之，得三十六，爲乾一爻之策數。陰用六，以四因之，得二十四，爲坤一爻之策數。以六因三十六，得二百一十六，爲乾一卦策

數。以六因二十四，得一百四十四，爲坤一卦策數。相加得三百六十，故曰：「乾坤之策，凡三百六十也。」以三十二因二百一十六得六千九百一十二，爲三十二陽卦之策數。以三十二因一百四十四，得四千六百有八，爲三十二陰卦之策數。二者相加，得萬有一千五百二十，所謂「二篇之策，萬有一千五百二十」也。）

邵子之推萬物如此。至於人，則邵子以爲萬物之靈。蔡西山嘗推邵子之意曰：「萬物感於天之變，性者善目，情者善耳，形者善鼻，體者善口。萬物應於地之化，飛者善色，走者善聲，木者善氣，草者善味。人則得天地之全。暑寒晝夜無不變，雨風露雷無不化，性情形體無不感，走飛草木無不應。目善萬物之色，耳善萬物之聲，鼻善萬物之氣，口善萬物之味。蓋天地萬物，皆陰陽剛柔之分，人則兼備乎陰陽剛柔，故靈於萬物，而能與天地參也。」其言最爲簡約明瞭。觀物內篇曰：「人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。人亦物也，聖亦人也。一物當兆物，聖亦人也。一人當兆人。是知人也者，物之至者也。聖也者，人之至者也。」又曰：人之至者，謂其能以「一心觀萬心，一身觀萬身，一世觀萬世。」如是則能「上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事。」則能以「心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。」蓋明乎宇宙之理，則措施無不當。（參看第一篇。）宇宙之理，邵子之所謂物理也。（此物字所該甚廣。能觀者我，我所觀者，一切皆物。）邵子謂人爲萬物之靈，以其能通物理，謂聖人爲人之至，以其能盡通物理而無遺也。

元會運世，歲月日時，乃邵子藉數以推測宇宙之變化者。其見解與揚子太玄等同，特其所用之數異耳。其法以日經天之元，月經天之會，星經天之運，辰經天之世。日之數一，象一日也。月之數十二，象十二月也。星之數三百六十，象一年之日數也。辰之數四千三百二十，一日十二時，則三百六十日，得四千三百二十時也。一世三十年，凡十二萬九千六百年，是爲皇極經世一元之數。注曰：「一元在大化之間，猶一年也。」更以日月星辰四者，經日月星辰四者，則其數如左：

| | | |
|---|---|---|
| 以日經日 | 元之元 | 一 |
| 以日經月 | 元之會 | 一二 |
| 以日經星 | 元之運 | 三六〇 |
| 以日經辰 | 元之世 | 四三二〇 |
| 以月經日 | 會之元 | 一二 |
| 以月經月 | 會之會 | 一四四 |
| 以月經星 | 會之運 | 四三二〇 |
| 以月經辰 | 會之世 | 五一八四〇 |

| | | |
|---|---|---|
| 以星經日 | 運之元 | 三六〇 |
| 以星經月 | 運之會 | 四三二〇 |
| 以星經星 | 運之運 | 一二九六〇〇 |
| 以星經辰 | 運之世 | 一五五五二〇〇 |
| 以辰經日 | 世之元 | 四三二〇 |
| 以辰經月 | 世之會 | 五一八四〇 |
| 以辰經星 | 世之運 | 一五五五二〇〇 |
| 以辰經辰 | 世之世 | 一八六六二四〇〇 |

至此而後數窮焉。注曰：「窮則變，變則生生而不窮也。」皇極經世，但著一元之數，使人引而伸之，可至於終而復始也。此等思想，蓋以為宇宙現象，一切周而復始，特其數悠久而非人之所能知，乃欲藉其循環之近者，以推測其遠者耳。（說詳第二篇。）朱子曰：「小者大之影，只晝夜便可見」，即此思想也。

此等數術，其可信與否，渺不可知。即著此等書者，亦未必以為必可信，特以大化悠久，為經驗所不及，不得不藉是以推測之耳。彼其信數可以推測宇宙者，以其深信「數起於質」一語也。此等數術家，視宇宙之

間，無非物質；而物質運動，各有定律，是爲彼輩所謂「數。」物質運動，旣必循乎定律而不能違，則洞明物理者，固可以豫燭將來之變，此其所以深信發明眞理，在乎「觀物」也。然今之所謂科學者，乃將宇宙現象，分爲若干部而研究之。研究愈精，分析愈細。謂其能知一部現象之原因結果則可。謂其能明乎全宇宙之現象，因以推測其將來，徵論有所不能，并亦無人敢作此妄想也。然昔之治學問者，所求知者，實爲全宇宙之將來。夫欲知全宇宙之將來，非盡明乎全宇宙之現在不可。全宇宙之現在，固非人所能知。夫全宇宙之現在，數術家所謂「質」也。全宇宙之將來，數術家所謂「數」也。明乎質，固可以知數。今也無從知全宇宙之質，而欲據一部分之質，以逆測其餘之質，以推得全宇宙之數焉，孰能保其必確？故彼輩雖據一種數以推測，彼輩亦未必自信也。此所以數術之家，各有其所據之數，而不相襲也。（無從推測之事，姑立一法以推測之而已。）

然則術數家之所謂術數，在彼亦並不自信，而世之迷信術數者，顧據昔人所造之數，謂眞足以推測事變焉，則惑矣。邵子曰：「天下之數出於理。違乎理，則入於術。世人以數而入術，則失於理。」此所謂術，謂私智穿鑿，强謂爲可以逆測將來之術。所謂理，則事物因果必至之符。些入於術，故失於理。邵子之說如此，此其所以究爲一哲學家，而非迷信者流也。

術數家所用之數，固係姑以此爲推，未必謂其果可用。假使其所用之數，果能推測宇宙之變化，遂能盡

洩宇宙之祕奧乎？仍不能也。何也？所用之數，而眞能推測宇宙之變化，亦不過盡知宇宙之質，而能盡知其未來之數耳。宇宙間何以有是質？質之數何以必如是？仍不可知也。故曰：「天之象數，可得而推。如其神用，則不可得而測。」此猶物理學家言：某物之理如何？可得而知也。何以有是物？何以有是理？不可得而知也。又曰：「道與一，神之強名也。以神爲神者，至言也。」此猶言宇宙之祕奧，終不可知；以不可知說宇宙，乃最的當之論也。此邵子之所以終爲一哲學家，而非迷信者流也。

皇王帝霸，易書詩春秋，乃邵子應世運之變，而謂治法當如是變易者。觀物內篇曰：「昊天之盡物，聖人之盡民，皆有四府焉。昊天之四府，春夏秋冬之謂也；陰陽升降於其間矣。聖人之四府，易書詩春秋之謂也；禮樂隆污於其間矣。」是也。

邵子求知眞理之法，由於觀物。其觀物之法，果何如乎？曰：邵子之觀物，在於求眞；其求眞之法，則貴乎無我。觀物內篇曰：「所謂觀物者，非以目觀之也；非觀之以目，而觀之以心也；非觀之以心，而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂能反觀也。反觀者，不以我觀物，以物觀物之謂也。」行篇曰：「物理之學，或有所不通，不可以強通。強通則有我，有我則失理而入於術矣。」以物觀物，謂純任物理之眞，而不雜以好惡之情，穿鑿之見，即今所謂客觀；有我則流於主觀矣。

宇宙之原理，邵子名之曰道。雖以爲不可知，然極尊崇之。故曰：「天由道而生，地由道而成，人物由道而行。天地人物則異，其由於道則一也。」道之所以然不可知，其然則無不可知。所以知之，觀物而得其理而已。故曰：「道也者道也。道無形，行之則見於事矣。」又曰：「以天地觀萬物，則萬物爲物。以道觀天地，則天地亦爲物。道之道，盡於天矣。天之道，盡於地矣。天地之道，盡於物矣。天地萬物之道，盡於人矣。（天地之道盡於物，卽理具於事，事外無理之謂。天地萬物之道盡於人，謂一切生於人心；無人，則無天地萬物，更無論天地萬物之理矣）人能知天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。天之能盡物，則謂之昊天。人之能盡民，則謂之聖人。」此道之所以可貴也。（邵子曰：「道爲太極。」又曰：「心爲太極。」卽「天地萬物之道盡於人」之說。）

世界之眞原因惟一，而人之所知，則限於二。此非世界之本體有二，而人之認識，自如此也。此理邵子亦言之。其說曰：「本一氣也，生則爲陽，消則爲陰，故二者一而已矣。是以言天而不言地，言君而不言臣，言父而不言子，言夫而不言婦。然天得地而萬物生，君得臣而萬化行，父得子，夫得婦而家道成。故有一則有二，有二則有四，有三則有六，有四則有八。」「言天而不言地」云云，謂世之所謂二者，其實則一，特自人觀之，則見爲二耳。「有一則有二，有二則有四」，自此推之，則世界現象，極之億兆京垓，其實一也。朱子所謂一本萬殊，萬

殊一本，即此理。

世界之本體惟一，而人恆見爲二者，以其動也。動則入現象界矣。入現象界，則有二之可言矣。故曰：「自下而上謂之升，自上而下謂之降。升者，生也。降者，消也。故陽生於下而陰生於上。是以萬物皆反。陰生陽，陽生陰，是以循環而不窮也。」人所知之現象，不外陰陽兩端。而陰陽之變化，實仍一氣之升降；降而升，則謂之陽，升而降，則謂之陰耳。然則世界之本體果惟一，而所謂陰陽者，亦人所強立之二名耳，其實則非有二也。此論與張橫渠若合符節。

世界之現象，人既爲之分立陰陽剛柔等名目，至於本體，則非認識所及。非認識所及，則無可名。無可名而強爲之名，則曰「神」。邵子曰：「氣一而已，主之者神也。神亦一而已，乘氣而變化，能出入於有無生死之間，無方而不測者也。」又曰：「潛天潛地，不爲陰陽所攝者，神也。」又曰：「氣者，神之宅也。體者，氣之宅也。氣則養性，性則乘氣。故氣存則性存，性動則氣動也。」「出入於有無生死之間，不爲陰陽所攝，」言其通乎陰陽也。通乎陰陽，則惟一之謂也。「潛天潛地，不行而至，」言其無所不在也。無所不在，則惟一之謂也。然又云：「神乘氣而變化，」「氣者神之宅，體者氣之宅，」則形體即氣，氣即神，非物質之外，別有所謂神者在也。故邵子之論，亦今哲學家所謂汎神論也。

邵子曰：人能盡物，則謂之聖人。所謂盡物者，謂其能盡通乎物理也。人所以能通乎物理者，以人與物本是一也。故曰：「神無所在，無所不在。至人與他心通者，以其本一也。」

邵子之學，一言蔽之曰：觀察物理而已。其觀物外篇中推論物理之言頗多。雖多不足據，（如云：「動者體衡，植者體縱，人宜衡而反縱」以是爲人所以異於動物。又云：「指節可以觀天，掌文可以察地。」又曰「天之神棲於日，人之神棲於目。人之神，寤則棲心，寐則棲腎，所以象天也。」以是比擬天人，自今日觀之，俱覺可笑。）然在當日，自不失爲一種推論也。夫推論物理，極其所至，亦不過明於事物之原理而已。何益？曰：不然，果能明於事物之理，則人之所以自處者，自可不煩言而解。其道惟何？亦曰：「循理」而已。宇宙之原理，天則也。發見宇宙之原理而遵守之，則所謂循理者也。故程朱循理之說，亦與邵子之學相通也。觀物內外篇中，論循理之言頗多。如曰：「自然而然者，天也。惟聖人能索之。效法者人也。若時行時止，雖人也亦天。」「劉絢問無爲。對曰：時然後言，人不厭其言；時然後笑，人不厭其笑；時然後取，人不厭其取。此所謂無爲也。」（此與周子「非不動爲靜，不妄動爲靜」之意同。）皆是。循理之要，在於無我。故曰：「以物觀物，性也。以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」又曰：「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。」又曰：「以物喜物，以物悲物，此發而中節者也。」又曰：「時然後言，乃應變而言，不在我也。」又曰：「不我物，則能物物。」又曰：「易地

而處，則無我。」夫人我何以不可分？以其本不可分也。人我何以本不可分？以其本是一也。何以本一？曰：神爲之也。故曰：「形可分，神不可分。木結實而人種之，又成是木，而結是實。木非舊木也，此木之神不二也。此實生生之理也。」又曰：「人之神，則天地之神。人之自欺，所以欺天地，可不懼哉！」此邵子本其哲學，所建立之人生觀也。



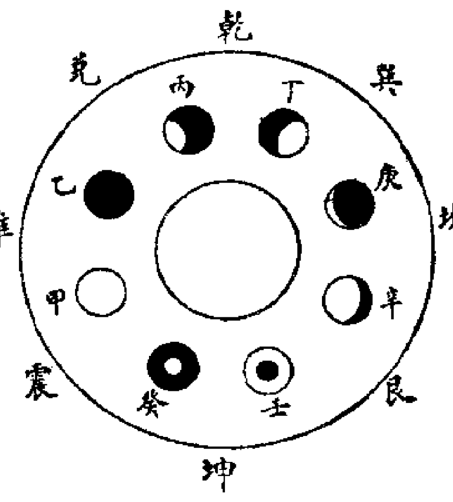
先天圖，亦曰太極圖。後人謂之天地自然之圖，又謂之太極眞圖。

乾　巽　坎　艮　坤　震　離　兌

古太極圖

邵子之學，其原亦出於道家。宋時有所謂先天圖及古太極圖者。先天圖見趙撝謙（撝謙，字古則，餘姚人。宋宗室。別號古老先生。名山藏作趙謙。云洪武初聘修正韻。）六書本義。云此圖世傳蔡元定得之蜀隱者，祕而不傳。雖朱子亦莫之見。今得之陳伯敷氏。古太極圖，見趙仲全道學正宗。（蓋以濂溪有太極圖，故加古字以別之。）乃就先天圖界之爲八。宋濂曰：「新安羅端良願作陰陽相含之象，就其中八分之，以爲八卦，謂之河圖。用井文界分九宮，謂之洛書。言出青城隱者。」正卽此圖也。胡朏明曰：此二圖，蓋合二用，三五（見前篇。）月體納甲，九宮，八卦而一之者。蓋就古太極圖所界分者而觀之：則上方之全白者卽乾。下方之全黑者

御坤。左方下白上黑，黑中復有一白點者當離。右方下黑上白，白中復有一黑點者當坎。乾之左下二分白，上一分黑者爲兌，其右下一分黑，上二分白者爲巽。坤之左，下一分白，上二分黑者爲震。其右下二分黑，上一分白者爲艮。所謂與八卦相合也。八卦分列八方，而圍其中爲太極，所謂與九宮相合也。（案全圖爲太極。左白




右黑相向互爲兩儀。白中有黑，黑中有白，合爲四象。界而分之則成八卦。）月體納甲，出魏伯陽參同契。以月之明魄多少，取象於卦畫，而以所見之方，爲所納之甲。震一陽始生，於月爲生明，三日夕出於庚，故曰震納庚。謂一陽之氣，納於西方之庚也。兌二陽爲上弦，八日夕見於丁，故曰兌納丁。謂二陽之氣，納於南方之丁也。乾純陽，盈十五夕，盈於甲，故曰乾納甲。謂三陽之氣，納於東方之甲也。此盈前三候，陽息陰消之月象也。巽一陰始生，於月爲生魄。十六旦明初退於辛，故曰巽納辛。謂以一陰之氣，納於西方之辛也。退二陰爲下弦，二十三旦明半消於丙，故曰艮納

丙。謂二陰之氣，納於南方之丙也。坤純陰爲晦。三十日，明盡滅於乙，故曰坤滅乙。謂三陰之氣，納於東方之乙也。此望後三候，陽消陰息之象也。乾納甲而又納壬，坤納乙而又納癸者？謂乾之中晝，即太陰之精。望夕夜半，月當乾，納其氣於壬方，地中對月之日也。坤之中晝，即太陽之精。晦朔之間，日在坤，納其氣於癸方，地中合日之月也。徐敬可曰：「望夕之陽，既登於甲矣，其夜半日行至壬，而與月爲衝。月中原有陰魄，所謂離中一陰者。平時含蘊不出，至是流爲生陰之本，故其象爲☉，即望夕夜半壬方之日也。晦旦之陽，既盡於乙矣，其夜半，日行至癸，而與月同躔。月中原有陽精，所謂坎中一陽者。平時胚渾不分，至是發爲生陽之本，故其象爲●，即晦朔間癸方之月也。離爲日，日生於東，故離位乎東。坎爲月，月生於西，故坎位乎西。至望夕，則日西月東，坎離易位。其離中一陰，即是月魄；坎中一陽，即是日光。東西正對，交位於中；此二用之氣，所以納戊己也。」此蓋仍方家修煉，注重坎離之故智。太極圖白中黑點，黑中白點，即其義也。胡氏謂：「此圖蓋其出希夷，儒者受之，自种放後，皆有所變通恢廓，非復希夷之舊。惟蜀之隱者，爲得其本眞。故朱子屬蔡季通入蜀求之。」案朱子屬季通入蜀，購得三圖，見袁氏桷謝仲直易三圖序。而其圖仍不傳。胡氏謂此必其一，未知信否。然謂邵子之學，原出此圖，則說頗近之。以此圖與先天次序、卦位圖，若合符節也。此可見邵子之學，原出道家矣。黃黎洲易學象數論曰：「乾南坤北，實養生家大旨。謂人身本具天地，因水潤火炎，會易交易，變其本體，故令乾之中畫，損而

成離；坤之中畫，塞而成坎。是後天使然。今有取坎塡離之法：抽坎水一畫之奇，歸離火一畫之耦。如鍊精化氣，鍊氣化神之類，益其所不足，離得固有也。鑿竅喪魄，五色五聲五味之類，損其所有餘，坎去本無也。離復返爲乾，坎復返爲坤，乃先天之南北也。養生所重，專在水火，比之天地。旣以南北置乾坤，坎離不得不就東西。」尤可見道家之說所自來。然邵子之學，自與養生家異。用其圖作藍本，亦猶周子之借用太極圖耳。不得以此，遂輕邵子爲方士之流也。

# 篇六　橫渠之學

周、程、張、邵五子中，惟邵子之學，偏於言數。周、張、二程，則學問途轍，大抵相同。然伊川謂橫渠：「以大概氣象言之，有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣。非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒。」朱子亦謂：「若論道理，他卻未熟。」後人之尊張，遂不如周程。然理學家中規模闊大，制行堅卓，實無如張子者。張子之學，合天地萬物爲一體，而歸結於仁。聞人有善，喜見顏色。見餓莩，輒咨嗟，對案不食者經日。嘗以爲欲致太平，必正經界。欲與學者買田一方試之。未果而卒。是眞能以民胞物與爲懷者。其言曰：「學必如聖人而後已。知人而不知天，求爲賢而不求爲聖，此秦漢以來學者之大蔽。」又曰：「此道自孟子後，千有餘歲。若天不欲此道復

明，則不使今日有知者。既使人有知者，則必有復明之理。」其自任之重爲何如？又曰：「言有教，動有法。晝有爲，宵有得。息有養，瞬有存。」其自治之密爲何如？朱子謂：「橫渠說做工夫處，更精切似二程。」又謂：「橫渠之學，是苦心得之，乃是致曲，與伊川異。」則其克治之功，實不可誣也。朱子又曰：「明道之學，從容涵泳之味洽。橫渠之學，苦心力索之功深。」又謂：「二程資稟，高明潔淨，不大段用工夫。橫渠資稟，有偏駁夾雜處，大段用工夫來。」似絀右程而左張。此自宋儒好以聖賢氣象論人，故有此語。其實以規模闊大，制行堅卓論，有宋諸家，皆不及張子也。張子之言曰：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此豈他人所能道哉？

橫渠之學，所以能合天地萬物爲一者，以其謂天地萬物之原質唯一也。此原質惟何？曰：氣是已。橫渠之言曰：「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也。」又曰：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜相感之性；是生絪縕相盪，勝負屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。」神也，道也，氣也，一物而異名。宇宙之間，惟此而已。宇宙本體，亦此而已。

一非人所能識。宇宙本體，既惟是一氣，何以能入認識之域乎？以其恆動故也。宇宙之本體惟一；動則有絪縕相盪，勝負屈伸之可見，而入於現象界矣。故曰：「氣，坱然太虛。升降飛揚，未嘗止息。」又曰：「氣聚則離

明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。」（謂聚則可見，散則不可見也。不可見而已，非無。）又曰：「氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。」（太虛卽氣之散而不可見者，非無。）夫如是，則所謂有無者，特人能認識不能認識，而非眞有所謂有無。故曰「氣之聚散於太虛，猶冰之凝釋於水。知太虛卽氣則無無。聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。」（案諸子亦未嘗分有無爲二，此張子之誤。朱子謂：「濂溪之言有無，以有無爲一。老子之言有無，以有無爲二。五千言中，曷嘗有以有無爲二者耶？」）又云「聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」所謂幽明，卽能認識不能認識之謂也。

知天下無所謂無，則生死之說，可不煩言而解。故曰：「氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。」（此言質力無增減。）「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」（此言質力之變化，一切皆機械作用。）「彼語寂滅者，往而不反；（此闢佛。然佛之所謂寂滅者，實非如張子所闢。要之宋儒喜闢二氏，然於二氏之言，實未嘗眞解。）徇生執有者，物而不化；（此闢流俗。）二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」（張子之意，個體有生死，總體無所謂生死。個體之生死，則總體一部分之聚散而已。聚非有，散非無，故性不隨生死爲有無。故深譏

告子「生之爲性」之說，以爲「不通晝夜之道。」然告子之意，亦非如張子所闢，亦張子誤也。如張子之說，則死生可一。故曰「盡性，然後知生無所得，則死無所喪。」）

生死之疑既決，而鬼神之疑隨之。生死者，氣之聚散之名。鬼神者，氣之聚散之用也。張子之言曰：「鬼神者，往來屈伸之義。」又曰「鬼神者二氣之良能也」蓋以往而屈者爲鬼，來而伸者爲神也。又詳言之曰：「動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸。植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息。物生既盈，氣日反而游散。至之爲神，以其伸也。反之爲鬼，以其歸也」然則鬼神者，非人既死後之名，乃其方生方死，方死方生之時，自然界一種看似兩相反對之作用之名耳。然則鬼神者，終日與人不相離者也。然則人即鬼神也。然則盈宇宙之間，皆鬼神也。此論至爲微妙。理學家之論鬼神，無能越斯旨者。

鬼神與人爲一體，則幽明似二而實一。幽明似二而實一，則隱微之間，不容不愼。故曰：「鬼神嘗不死，故誠不可揜。人有是心，在隱微，必乘間而見。故君子雖處幽獨，防亦不懈。」夫鬼神所以與人爲一體者，以天地萬物，本係一體也。故曰：「知性知天，則陰陽鬼神，皆吾分內耳。」此張子由其宇宙觀，以建立其人生觀者也。

宇宙之間，惟是一氣之運動。而自人觀之，則有兩端之相對。惟一者本體，兩端相對者，現象也。故曰：「一

物而兩體，其太極之謂與？」又曰：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」又曰：「兩不立，則一不可見。一不可見，則兩之用息。兩體者虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」

所謂現象者，總括之爲陰陽兩端，細究之則億兆京垓而未有已也。故曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」又曰：「氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲霜雪，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」（張子之學，雖與邵子異，然格物之功，亦未嘗後人。張子曰：「地純陰，凝聚於中；天浮陽，運旋於外。」又曰：「陰性凝聚，陽性發散。陰聚之，陽必散之。陽爲陰累，則相持爲雨而降；陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。雲物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆；在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近虛實，故雷風有大小暴緩。和而散，則爲霜雪雨露；不和而散，則爲戾氣曀霾。」又曰：「聲者，形氣相軋而成。兩氣者，谷響雷聲之類。兩形者，桴鼓叩擊之類。形軋氣，羽扇敲矢之類。氣軋形，人聲笙簧之類。」皆其格物有得之言。自今日觀之，雖不足信，然亦可見其用心之深矣。○敲矢，莊子作嚆矢，卽鳴鏑，今響箭也。）

旣知宇宙之間，惟有一氣，則一切現象，本來平等，無善惡之可言。然清虛者易於變化，則謂之善。重濁者難於變化，則謂之惡。又以寂然不動者爲主，紛紜變化者爲客。此等思想，哲學家多有之。蓋以靜爲本體，動爲

現象，本體不能謂之惡，凡惡，皆止可歸諸現象界也。張子亦云：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形耳。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感耳。客感客形，與無感無形，惟盡性者能一之。」又曰：「太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。」又曰：「凡氣清則通，昏則壅，清極則神。」又曰：「凡天地法象，皆神化之糟粕。」蓋凡有形可見者，皆不足當本體之名也。

認識所及，莫非紛紜之現象也，何以知其爲客，而別有淵然而靜者爲之主？以其動必有反，而不差忒，如久客者之必歸其故鄉也。故曰：「天地之氣，雖聚散攻取百途，然其爲理也，順而不妄。」又曰：「天之不測謂之神，神之有常謂之天。」然則紛紜錯雜者現象，看似紛紜錯雜，而實有其不易之則者，本體也。現象之變化，不啻受制馭於本體矣。故曰：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」

張子之論天然如此。其論人，則原與天然界爲一物。蓋宇宙之間，以物質言，則惟有所謂氣，人固此氣之所成也。以性情言，則氣之可得而言者，惟有所謂浮沈升降，動靜相感之性，而此性卽人之性也。故人也者，以物質言，以精神言，皆與自然是一非二也。張子之言曰：「氣於人，生而不離，死而游散者爲魂。聚成形質，雖死而不散者爲魄。」然則魂也者，卽清而上浮之氣。魄也者，卽濁而下降之氣也。又曰：「氣本之虛，則湛一無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其爲。有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情，同出於太虛，而卒歸於

物欲。倏而生，忽而成，不容有毫髮之間。」此言人之情感，亦即自然界之物理現象也。故斷言之曰：「由太虛，有天之名。由氣化，有道之名。合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名。」又曰：「惟屈伸動靜終始之能，一也。故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」天也，道也，性也，其名雖異，其實則一物也。一元之論至此，可謂毫髮無遺憾矣。

人之性與物之性是一，可以其善感驗之。蓋宇宙之間，惟有一氣，而氣升降飛揚，未嘗止息。其所以不止息者，以其有動靜相感之性也。而人亦然，故曰：「感者性之神，性者感之體。」又曰：「天所不能自已者爲命，不能無感者爲性。」夫人與物相感，猶物之自相感也。此即所謂天道也。故曰：「天性，乾坤陰陽也。二端故有感，本一故能合。」「天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感。」所謂性即天道也。

張子以天地萬物爲一體，故深闢有無隱顯，歧而爲二之論，其言曰：「知虛空即氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資；形自形，性自性，形性天人不相待，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」以如是，則人與自然，不能合爲一體也。（釋老之言，實非如此，又當別論。）

張子以人與天地萬物爲一體。夫天地萬物，其本體至善者也。而人何以不能盡善？曰：張子固言之矣：

「太虛爲淸，淸則無礙，無礙則神。反淸爲濁，濁則礙，礙則形。」人亦有形之物，其所以不免於惡者，正以其不能無礙耳。張子曰：「性通乎氣之外，命行乎氣之內。」性通乎氣之外，謂人之性，與天地萬物之性是一，故可以爲至善。命行乎氣之內，命指耳之聽，目之明，知慮，强力等言，不能不爲形體所限，人之所以不能盡善者以此。夫「性者，萬物一原，非有我之所得而私也。」然旣寓於我之形，則不能不藉我之形而見。我之形不能盡善，而性之因形而見者，遂亦有不能盡善者焉。此則張子所謂氣質之性也。氣質之性，所以不能盡善者，乃因性爲氣質所累而然。而非性之本不善。猶水然，因方爲圭，遇圓成璧；苟去方圓之器，固無圭璧之形。然則人能盡除氣質之累，其性固可以復於至善。故曰：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又曰：「性於人無不善，繫其善反與不善反而已。」

人之性，善反之，固可以復於至善。然旣云性爲氣質所限，則其能反與否，自亦不能無爲氣質所拘。故曰：「凡物莫不有是性。由通蔽開塞，所以有人物之別。由蔽有厚薄，故有智愚之別。塞者牢不可開。厚者可以開，而開之也難。薄者開之也易。」又曰：「上智下愚，習與性相遠旣甚而不可變者也。」橫渠論性之說，朱子實祖述之。其說與純粹性善之說，不能相容。爲理學中一重公案。

氣質何以爲性累？張子統括之曰：「攻取之欲」，「計度之私。」前者以情言，後者以智言也。人之性，即天

地之性；天地之性固善成；使人之感物，亦如物性之自然相感，而無所容心於其間，固不得謂之不善。所以不善者，因人之氣質，不能無偏，遂有因氣質而生之欲，如「口腹於飲食，鼻舌於臭味」是。所謂「湛一氣之本，攻取氣之欲」也。既有此欲，必思所以遂之，於是有「計度之私」。抑且不必見可欲之物，而後計度以取之也；心溺於欲，則凡耳目所接，莫不惟可欲是聞，可欲是見，而非所欲者，則傾耳不聞，熟視無覩。所謂「見聞之知，乃物交而知，非德性所知」也。甚有無所見聞，亦憑空冥想者，則所謂「無所感而起者妄也」。凡若此者，總由於欲而來，故又可總括之曰「人欲」。對人欲而言，則曰「天理」。故曰：「徇物喪心，人化物而滅天理者與？」又曰：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生壽夭而已。」又曰：「爲學大益，在自能變化氣質」也。分性爲氣質之性，義理之性；又以天理人欲對舉，皆理學中極重要公案。而其原皆自張子發之。張子之於理學，實有闢山之功者也。

反其性有道乎？曰：有。爲性之累者氣質，反其性者，去其氣質之累而已。去氣質之累如之何？曰：因氣質而生者欲，去氣質之累者，去其心之欲而已。故曰，「不識不知，順帝之則。有思慮知識，則喪其天矣。」又曰：「無所感而起，妄也。感而通，誠也。計度而知，昏也。不思而得，素也。」又曰：「成心者，意之謂與？成心忘，然後可與進於道。」

此等功夫，貴不爲耳目等形體所累，而又不能不藉形體之用。故曰：「世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見牿其心。」又曰：「耳目雖爲心累，然合內外之德，知其爲啓之之要也。」夫不蔽於耳目，而又不能不用耳目，果以何爲主乎？曰：主於心。主於心以復其性。張子曰：「心統性情者也。」與天地合一者謂之性，蔽於耳目者謂之情。心能主於性而不爲情之所蔽，則善矣。故曰：「人病以耳目見聞累其心，而不務盡其心。盡其心者，必知心所從來而後能。」夫心所從來，則性之謂也。

能若此，則其所爲，純乎因物付物，而無我之見存。所謂「不得已而後爲，至於不得爲而止」也。人之所以不善者，既全由乎欲，則欲之旣除，其所爲自無不善。故曰：「不得已，當爲而爲之，雖殺人皆義也。有心爲之，雖善，皆意也。」蓋所行之善惡，視其有無欲之成分，不以所行之事論也。故無欲卽至善也。故曰：「無成心者，時中而已矣。」又曰：「天理也者，時義而已。君子敎人，舉天理以示之而已。其行己述天理而時措之者也。」

人之所爲，全與天理相合，是之謂誠。中庸曰：「誠者，天之道也。思誠者，人之道也。」張子曰：「天所以長久不已之道，乃所謂誠。」所謂誠者天之道也。又曰：「屈伸相感而利生，感以誠也。情僞相感而利害生，雜之僞也。至誠則順理而利，僞則不循理而害。」又曰：「誠有是物，則有終有始。僞實不有，何終始之有？」所謂思誠者人之道也。張子曰：「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎大小

之別也。」謂在我之性，與天道合也。夫是之謂能盡性。能盡性，則我之所以處我者，可謂不失其道矣。夫是之謂能盡命。故曰：「性其總，命其受。不極總之要，則不盡受之分。」故盡性至命，是一事也。夫我之性，即天地人物之性。性既非二，則盡此即盡彼。故曰：「盡其性者，能盡人物之性。至於命者，亦能至人物之命。」然則成己成物，以至於與天地參，又非二事也。此爲人道之極致，亦爲脩爲之極功。

此種功力，當以精心毅力行之，而又當持之以漸。張子曰：「神不可致思，存焉可也。化不可助長，順焉可也。」又曰：「窮神知化，乃養盛自致，非思勉之能強。故崇德而外，君子未之或知也。」又曰：「心之要，只是欲平曠。熟後無心，如天簡易不已。今有心以求其虛，則是已起一心，無由得虛。切不得令心煩。求之太切，則反昏惑。孟子所謂助長也。孟子亦只言存養而已。此非可以聰明思慮，力所能致也。」張子之言如此，謂其學，由於苦思力索，非養盛自致，吾不信也。

張子之學，以天地萬物爲一體，故其道歸結於仁。故曰：「性者，萬物一原，非有我所得私也。惟大人爲能盡其性，故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。」蓋不如是，不足以言成己也。故曰：「天體物而不遺，猶仁體事而無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物而非仁也。」張子又曰：「君子於天下，達善達不善，無物我之私。循理者共悅之，不循理者共攻之。攻之，其過雖在人，如在己不忘自訟。其悅之，善雖在己，蓋取諸人，必以

與人焉。善以天下，不善以天下。」又曰：「正己而物正，大人也。正己以正物，猶不免有意之累也。有意爲善，利之也，假之也。無意爲善，性之也，由之也。」渾然不見人我之別，可謂大矣。

以上引張子之言，皆出正蒙及理窟。而張子之善言仁者，尤莫如西銘。今錄其辭如下。西銘曰：「乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊。濟惡者不才，其踐形，維肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養。育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而全歸者，參乎？勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。」寥寥二百餘言，而天地萬物爲一體；不成物，不足以言成己；成己即所以成物之旨，昭然若揭焉。可謂善言仁矣。

楊龜山寓書伊川，疑西銘言體而不及用，恐其流於兼愛。伊川曰：「西銘理一而分殊，墨氏則二本而無分。子比而同之，過矣。」劉剛中問：「張子西銘與墨子兼愛何以異？」朱子曰：「異以理一分殊。一者一本，殊者萬殊。脈絡流通，真從乾父坤母源頭上聯貫出來。其後支分派別，井井有條。非如夷之愛無差等，且理一體

也，分殊用也。墨子兼愛，只在用上施行。如後之釋氏，人我平等，親疏平等，一味慈悲。彼不知分之殊，又惡知理之一哉？」釋氏是否不知分殊，又當別論。而張子之學，本末咸備，體用兼該，則誠如程朱之言也。

惟其如是，故張子極重禮。張子曰：「生有先後，所以爲天序。小大高下，相並而相形焉，是爲天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行。」蓋義所以行仁，禮所以行義也。張子又曰：「世學不講，男女從幼便驕惰壞了。到長，益凶狠。只爲未嘗爲子弟之事，則於其親，已有物我，不肯屈下。病根常在，又隨所居而長，至死只依舊。爲子弟，則不能安洒掃應對。在朋友，則不能下朋友，有官長，則不能下官長。爲宰相，則不能下天下之賢。甚則至於徇私意，義理都喪，也只爲病根不去，隨所居所接而長。人須一事事消了病，則義理常勝。」又曰：「某所以使學者先學禮者？只爲學禮，便除去了世俗一副當習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞卽上去。上去，卽是理明矣，又何求？苟能除去一副當世習，便自然洒脫也。」可見張子之重禮，皆所以成其學。非若俗儒拘拘，卽以節文之末，爲道之所在矣。張子教童子以洒掃應對進退。女子未嫁者，使觀祭祀，納酒漿。其後學，益酌定禮文，行之教授感化所及之地。雖所行未必盡當，然其用意之善，則不可沒也。張子曰：「天下事大患，只是畏人非笑。不養車馬，食粗衣惡，居貧賤，皆恐人非笑。不知當生則生，當死則死。今日萬鍾，明日棄之；今日富貴，明日飢餓；亦不卹，惟義所在。」今日讀之，猶想見其泰山巖巖，壁立萬仞之氣象焉。吾師

乎！吾師乎！百世之下，聞者莫不興起也。

## 篇七　明道伊川之學

二程之性質，雖寬嚴不同，（二程之異，朱子「明道弘大，伊川親切」一語，足以盡之。大抵明道說話較渾融，伊川則於躬行之法較切實。朱子喜切實，故宗伊川。象山天資高，故近明道也。）然其學問宗旨，則無不同也。故合為一篇講之。

欲知二程之學，首當知其所謂理氣者。二程以凡現象皆屬於氣。具體之現象固氣也，抽象之觀念亦氣。必所以使氣如此者，乃謂之理。大程曰：「有形總是氣，無形是道；」小程曰：「陰陽氣也，所以陰陽者道」是也。（非謂別有一無形之物，能使有形者如此。別有一所以陰陽者，能使陰陽為陰陽。乃謂如此與使之如此者，其實雖不可知，然自吾曹言之，不妨判之為二耳。）小程曰：「沖穆無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫。不可上面一段是無形無兆，卻待人安排引出來。」此言殊有契於無始無終之妙。若謂理別是一物，而能生氣，則正陷於所謂安排引出來者矣。或謂程子所謂理能生氣，乃謂以此生彼，如橫渠所譏，「虛能生氣，虛無窮，氣有限，體用殊絕」者，乃未知程子之意者也。○程子所以歧

理氣爲二者，蓋以言氣不能離陰陽，陰陽已是兩端相對，不足爲宇宙根原，故必離氣而言理。亦猶周子於兩儀之上，立一太極也。小程曰：「寂然不動，感而遂通此已言人分上事。若論道則萬理皆具，更不說感與未感。」其意可見。然以陰陽二端，不足爲世界根原，而別立一沖穆無朕之理以當之，殊不如橫渠之說，以氣卽世界之實體，而陰陽兩現象，乃是其用之爲得也。○小程以所謂惡者，歸之於最初之動。其言曰：「天地之化，旣是兩物，必動已不齊。譬如兩扇磨行，使其齒齊不得。齒齊旣動，則物之出者，何可得齊？從此參差萬變，巧曆不能窮也。」蓋程子之意，終以惡生於所謂兩者也。夫如明道之言「有形總是氣，無形是道。」天地亦有形之物也，亦氣也。天地有惡，誠不害於理之善。然理與氣旣不容斷絕，則動者氣也，使之動者理也，理旣至善，何故氣有不善之動？是終不能自圓其說也。故小程子又曰：「事有善有惡，皆天理也。天理中物須有美惡，蓋物之不齊，物之情也。」至此，則理爲純善之說，幾幾乎不能自持矣。然以理爲惡，於心究有不安。及又委曲其詞曰：「天下善惡皆天理。謂之惡者本非惡，但或過或不及。」未免進退失據矣。○又案二程之論，雖謂理氣是二，然後來主理氣是一者，其說亦多爲二程所已見及。如「惡本非惡，但或過或不及」一語，卽主理氣是一者所常引用也。小程又曰：「天地之化，一息不匱。疑其速也，然寒暑之變甚漸。」又曰：「天地之化，雖廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常。此道之所以爲中庸。」此二說，後之持一元論者，亦常引用之。

要之二程論理氣道器，用思未嘗不深，而所見不如後人之瑩澈。此自倒始者難爲功，繼起者易爲力也。）

職，是故伊川乃不認氣爲無增減，而以爲理之所生。語錄曰：「眞元之氣，氣之所由生。不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。若魚之在水，魚之性命，非是水爲之，但必以水涵養，魚乃得生耳。人居天地氣中，與魚在水無異。至於飲食之養，皆是外氣涵養之道。出入之息者，闔闢之機而已。所出之息，非所入之氣。但眞元自能生氣。所入之氣，正當闢時，隨之而入，非假外氣以助眞元也。若謂既反之氣，復將爲方伸之氣，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何資於既斃之形，既返之氣。人氣之生，生於眞元。天地之氣，亦自然生生不窮。至如海水，陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣卻生水，自然能生。往來屈伸，只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪鑪，何物不銷鑠。」此說與質力不滅之理不合；且於張子所謂「無無」之旨，見之未瑩，宜後人之譏之也。

凡哲學家，祇能認一事爲實。主理氣合一者，以氣之屈伸往來卽是理。所謂理者，乃就氣之狀態而名之，故氣卽是實也。若二程，就氣之表，別立一使氣如是者之名爲理，則氣不得爲實，惟此物爲實審矣。故小程謂「天下無實於理者」也。

二程認宇宙之間，惟有一物，卽所謂理也。宇宙間既惟此一物，則人之所稟受以爲人者，自不容舍此而

有他。故謂性卽理。大程曰：「在天爲命在人爲性，主於身爲心。」（小程亦有此語。）小程曰：「道與性一」是也。（明道又曰「窮理盡性，以至於命，二事一時竝了。」伊川語錄「問人之形體有限量，心有限量否？曰：以有限之形，有限之氣，苟不通之以道，安得無限量？苟能通之以道，又豈有限量？天下更無性外之物。若曰有限量，除是性外有物始得。」其所謂理者，旣爲脫離現狀，無可指名之物，故其所謂性者，亦異常超妙，無可把捉。大程謂「生之謂性，性卽氣，」「人生而靜以上不容說；才說性，便已不是性」是也。伊川語錄「季明問喜怒哀樂未發謂之中曰當中之時，耳無聞，目無見否？曰：雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。賢且說靜時如何？曰：謂之無物則不可。然自有知覺處。曰：旣有知覺，卽是動也，怎生言靜？人說復以靜見天地之心，非也。復之卦，下面一畫，便是動也，安得謂之靜？」又：「或問先生於喜怒哀樂未發之前，下動字，下靜字？曰：謂之靜則可。然靜中須有物始得。這是最難處。」又：「或曰：喜怒哀樂未發之前求中，可乎？曰：不可。旣思於喜怒哀樂未發之前求中，卻又是思也。旣思卽是已發，便謂之和，不可謂之中。」旣思卽是已發，有知覺卽是動，此卽明道才說性便已不是性之說。蓋二程之意，必全離乎氣，乃可謂之理；全離乎生，乃可謂之性也。旣無聞無見，而又須有見聞之理在；謂之靜，而其中又須有物；則以理氣二者，不容隔絕爾。二者旣不容隔絕，而又不容夾雜，則其說祇理論可有，實際無從想像矣。二程亦知其然。故於夾雜形氣者，亦未嘗不認爲性。（以舍此性更無可見也。）

大程謂「善固性，惡亦不可不謂之性；」小程謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」是也。夫如是，則二程所謂性者，空空洞洞，無可捉摸，自不得謂之惡。故二程以所謂惡者，悉歸諸氣質。

小程曰：「性卽是理。理自堯舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」又曰：「氣有善有不善，性則無不善。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。」又曰：「性卽理也。天下之理，原其所自來，未有不善。故凡言善惡者，皆先善而後惡；言是非者，皆先是而後非；言吉凶者，皆先吉而後凶。」明道語錄中論性一節，號爲難解，其意亦祇如此。其言曰：「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物，相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟使然也。善固性也，惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性；人生而靜以上不容說，才說性，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也。孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也，猶水流而就下也。皆水也：有流而至海，終無所汙，此何煩人力之爲也。有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清。其清也，卻只是元來水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。」大程此言，謂性字有兩種講法：一告子所謂「生之謂性，」此已落形氣之中，無純善者。孟子所謂性善，亦指此，

不過謂可加澄治之功耳。一則所謂人生而靜以上。此時全不雜氣質，故不可謂之惡。此境雖無可經驗。然人之中，固有生而至善，如水之流而至海，終無所汙者；又有用力澄治，能復其元來之清者。如水然。江河百川，固無不與泥沙相雜。然世間既有清澄之水，人又可用力澄治，以還水之清；則知水與泥沙，確係兩物；就水而論，固不能謂之不清而濁非水之本然矣。此人性所以可決爲善，而斷定其中非有所謂惡者，與善相對也。（性本至善，然人之生，鮮有不受氣質之累者。不知此理，則將有性惡之疑。故小程謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」也。○二程謂心性是一，故於心，亦恆不認其有不善。大程曰：「心本善，發於思慮，則有善有不善。既發則可謂之情，不可謂之心。」小程謂「在天爲命，在人爲性，主於身爲心，運用處是意。」「問上知下愚不移是性否？曰：此是才。才猶言材料，曲可以爲輪，直可以爲梁是也。」朱子則善橫渠心統性情之說。謂「性是靜，情是動，心則兼動靜而言。」）

天下惟有一理；所謂性者，亦即此理；此理之性質，果何如乎？二程斷言之曰仁。蓋宇宙現象，變化不窮，便是生生不已。凡宇宙現象，一切可該之以生；則生之外無餘事。（生殺相對，然殺正所以爲生，如冬藏所以爲春生地也。故二者仍是一事。）故生之大無對。生即仁也，故仁之大亦無對。人道之本，惟仁而已。大程識仁篇闡發斯旨。其言曰：「仁者渾然，與物同體。義理智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。

此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂。訂頑意思，乃備言此體。（橫渠銘其書室之兩牖，東曰砭愚，西曰訂頑。伊川更爲東銘、西銘。）以此意存之，更有何事？必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心。久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。然既體之而樂，亦不患不能守也。」曰「與物同體，」曰「天地之用，皆我之用。」曰「萬物皆備於我，苟能有之，則非復二物相對，不待以己合彼。」皆極言其廓然大公而已。無人我之界，則所謂仁也。小程曰：「仁人道，只消道一公字，」亦此意。（伊川語錄「問仁與心何異？曰：心是就所主言，仁是就事言。」）伊川以心與性爲一，理與仁爲一。性卽理，故心卽仁也。○大程言仁，有極好者。如曰：「醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。至仁則天地萬物爲一身；而天地之間，品物萬形，爲四支百體。夫人豈有視四支百體而不愛者哉？」又曰：「仁至難言。故曰己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。如是觀之，可以得仁之體。」又曰：「舍己從人最難。己者我之所有。雖痛舍之，猶懼守己者固，而從人者輕也。」又曰：「大凡把捉不定，皆是不仁。」其言皆極親切入微。○明道曰：「昔受業於周茂叔，每令尋顏子仲尼樂處，所樂何事。」朱子語錄：「問顏子所樂何事。周子、程子終不言。先生以爲所樂何事？

曰：人之所以不樂者，有私意耳。克己之私，則樂矣。」蓋去己私，則不分人我矣。○伊川語錄：「問仁與聖何以異？曰：人只見孔子言何事於仁，必也聖乎？便爲仁小而聖大。殊不知仁可以通上下言之，聖則其極也。今人或一事是仁，可謂之仁。至於盡人道，亦可謂之仁。此通上下言之也。如曰若聖與仁，則吾豈敢，則又仁與聖兩大。大抵盡仁道者卽是聖人，非聖人則不能盡得仁道。」亦以仁爲人道之極也。○所謂「義禮智信皆仁」者，乃謂義禮智信，皆可該於仁之中耳。非謂有仁，遂可無義禮智信也。明道語錄曰：「仁者體也，義者用也。知義之爲用而不外焉，可以語道矣。世之所論於義者皆外之。不然，則混而無別。」此數語爲義禮知信皆仁之絕好注脚。蓋所謂義理智信皆仁者，謂仁者目的，義禮智信，皆其手段；手段所以達目的，故目的而外，更無餘事也。外之，則義禮智信，與目的對立爲二物矣。如殺以止殺，殺，義也，以止殺故乃殺，則所以行仁也。毒蛇螫手，壯士斷腕，斷腕，義也，行此義，正所以全其身，則仍仁也。良藥苦口，忍痛而飮之，飮之，義也，亦所以全其身，則仁也。蓋義之目的在仁，而其手段則與仁相反。故以仁爲目的而行之，則義仍是仁。卽以義爲目的而行之，則竟是不仁矣。此外之之謂也。故外義卽不仁也。混而無別，則又有目的而無手段，所謂婦人之仁也。其心雖仁，其事亦終必至於不仁而後已。故混而無別，亦不仁也。）

識得仁，以誠敬存之，固已，然人何緣而能識仁，亦一問題也。此理也，大程於定性篇發之。其言曰：「所謂

定者，動亦定，靜亦定；無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。旣以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思。苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除之。人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。孟氏亦曰：所惡於智者，爲其鑿也。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？」此篇所言，一言蔽之，因物付物而已。因物付物，而我無欲焉，則合乎天然之理。合乎天然之理，則仁矣。故誠敬存之，是識仁後事。而因物付物，（不自私，不用智。）則由之以識仁之道也。（此篇所言，亦爲鍼砭學佛者而發。伊川曰：「學佛者多要忘是非。是非安可忘得？自有許多道理，何事忘得？夫事外無心，心外無事。世人只爲被物所役，便覺苦事多。若物各付物，便役物也。」又曰：「如明鑑在此，萬物畢照，是鑑之常，難爲使之不照。人心能交感萬物，亦難爲使之不思慮。」皆與此篇意同。○二程所謂止者，卽物各付物之謂也。明道曰：「知止則自定。」伊川曰：「釋氏多言定，聖人則言止。」○伊川論止

之理，有極精者。其言曰：「人多不能止，蓋人萬物皆備，遇事時，各因其心之所重者，更互而出。才見得這裏重，便有這事出。若能物各付物，便是不出來也。」又曰：「養心莫善於寡欲。欲不必沉溺，只有所向便是欲。」又曰：「外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道。有疑病者，事未至，先有疑端在心。周羅事者，先有周羅事之端在心。皆病也。」其言皆深切著明，足以使人猛省。○伊川又曰：「聖人與理爲一，故無過不及，中而已矣。其他皆是以心處這個道理。故賢者常失之過，不肖者常失之不及。」此可見因物付物，卽私欲淨盡之時也。）

大程之所謂定，卽周子之所謂靜也。蓋世界紛紛，皆遵乎天則之舉動。若名此等舉動爲動，則反乎此等舉動者，固可以謂之靜，謂之定。故周子所謂靜，大程所謂定，無二致也。雖然，周子僅言當靜而已，如何而可以靜，未之及也。程子則幷言所以求定之方，曰：「涵養須用敬，進學在致知。」蓋當然之天則，在自悟而不容強求。若迫切求之，則卽此迫切之心，已與天則爲二矣。（伊川語錄：「問呂學士言：當求於喜怒哀樂未發之前。信斯言也，恐無著摸，如之何而可？曰：看此語如何地下。若言存養於喜怒哀樂未發之時則可。若言求中於喜怒哀樂未發之時則不可。又問：學者於喜怒哀樂發時，固當勉強裁抑。於未發之前，當如何用功。曰：未發之前，更怎生求？只平日涵養便是。」又「伊川曰：志道懇切，固是誠意。若迫切不中理，則反爲不誠。蓋實理中自有緩急，不容如是之迫。」○明道曰：「中者，天下之大本。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理。出則不是。惟敬

而無失最盡。」亦涵養須用敬之意也。）故識得此理之後，在此以勿忘勿助之法存之也。（勿忘者，不離乎此之謂。勿助者，不以人力強求，以致反離乎此之謂也。）此即程子所謂敬也。然此爲識得天則後事，至於未識天則之前，欲求識此天則，則當即物而求其理。此則程子所謂致知也。故定者，（即周子之靜。）目的；主敬致知，則所以達此目的也。故程氏之學脈，實上承周子；而其方法，則又較周子加詳也。

涵養須用敬，進學在致知二語，爲伊川之宗旨。朱子亟稱之。然其說實已備於明道。故二程之性質雖異，其學術則一也。明道論敬之語，已見前。伊川於此，發揮尤爲透切。其言曰：「有主則虛，虛則邪不能入。無主則實，實則物來奪之。今夫缾甖，有水實內，則雖江海之浸，無所能入，安得不虛？無水於內，則停注之水，不可勝注，安得不實？大凡人心不可二用。用於一事，他事便不能入，事爲之主也。事爲之主，尚無思慮紛擾之患。若主於敬，又焉有此患乎？（所謂「閑邪則誠自存，主一則不消閑邪」也。）所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義。一則無二三矣。但存此涵養，久之，自然天理明。」程子所謂主一，乃止於至當，而無邪思雜念之謂。故其所謂一者，初非空空洞洞，無所著落。語錄：「或問思慮果出於正，亦無害否？曰：且如宗廟則主敬，朝廷則主莊，軍旅則主嚴，此是也。若發不以時，紛然無度，雖正亦邪。」如此說，則強繫其心於一物；或空空洞洞，一無著落者，皆不得爲思之正。何則？所謂一物者，初非隨時隨地所當念；而隨時隨地，各有其所

君念之事，原亦不當落入空寂故也。語錄又載伊川語曰：「張天祺嘗自約：上著牀，便不得思量事。不思量事後，須強把這心來制縛；亦須寄寓在一個形像，皆非自然。君實只管念個中字，則又爲中繫縛。愚夫不思慮，冥然無知。此過與不及之分也。」周子所謂靜，本係隨時隨地，止於至當之謂。非謂虛寂。然學者每易誤爲虛寂。易之以主敬，則無此弊矣。故主敬之說謂即發明周子主靜之說可。謂補周子之說末流之弊而救其偏，亦無不可也。故伊川又鄭重而言之曰：「敬則自虛靜。不可把虛靜喚做敬。」（虛寂之靜固有弊。然恆人所患，究以紛擾爲多。故學道之始，宜使之習靜，以祛塵累而見本心。此非使之入於虛寂也。故伊川每見人靜坐，輒歎其善學。○初學敬時，雖須隨時檢點，留意於主一。及其後，則須自然而然，不待勉強。否則有作意矜持之時，必有遺漏不及檢點之處矣。故伊川又謂「忘敬而後無不敬」也。○誠敬二字義相一貫。蓋誠即眞實無妄之謂，敬即守此眞實無妄者而不失之謂也。一有不敬，則私意起；私意起，即不誠矣。伊川語錄：「季明曰：昞嘗患思慮不定，或思一事未了，他事如麻又生，如何？曰：不可。此不誠之本也。」令人悚然。）

致知之說，欲即事物而求其理，頗爲陽明學者所訾。今之好言科學者，又頗取其說。其實二程所謂致知，不盡如陽明學者所訾，亦非今世所謂科學之致知也。致知之說，亦發自明道。語錄：「問不知如何持守？曰：且未說到持守。持守甚事？須先在致知。」是也。明道謂「致知在格物」之格爲至。謂窮理而至於物，則物理盡。

伊川則訓格爲至，訓物爲理。謂格物猶言窮理。意亦相同。伊川云：「若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲爲孝，不成只守個孝字。須知所以爲孝之道。所以奉侍當如何？溫凊當如何，然後能盡孝道也。」與後來陽明之說正相反。又曰：「學者先要會疑。」又曰：「人思如泉涌，汲之愈新。」又曰：「不深思而得者，其得易失。」又：「問人有志於學，然知識蔽錮，力量不至，則如之何？曰：只是致知。若致知，則知識當漸明。不曾見人有一件事，終思不到也。知識明，則力量自進。」其視致知之重，而勸人以致思如此。明道謂：「知至則便意誠。不誠，皆知未至耳。」伊川曰：「勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。」又曰：「人謂要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」一若行全繫於知；既知，則行更無難者。不獨主陽明之學者訾之。即從常識立論者，亦多疑之。然二程之所謂知，實非常人之所謂知也。常人所謂知者，不過目擊耳聞，未嘗加以體驗，故其知也淺。二程所謂知，則皆既經身驗，而確知其然者也，故其知也深。伊川曰：「知有多少般，煞有淺深。向親見一人，曾爲虎所傷。因言及虎，神色便變。旁有數人，見他說虎，非不知虎之猛，可畏，然不如他有畏懼之色。蓋眞知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人，皆知其美。然貴人聞著，便有欲嗜膾炙之色。野人則不然。學者須是眞知。才知得，便泰然行將去也。」又曰：「如曾子易簀，須要如此乃安。人不能若此者，只爲不見實理。實理得之於心，自別。若耳聞口道，心實不見。若見得，必不肯安於所不安。」又曰：「古人有捐軀

殞命者。若不實見得，烏能如此？須是實見得生不重於義，生不安於死也，故有殺生成仁者。只是成就一個是而已。」又曰：「執卷者莫不說禮義。王公大人皆能言軒冕外物。及其臨利害，則不知就義理，卻就富貴。如此者，只是說得，不實見。」凡此所謂知者，皆身體力行後之真知灼見，非口耳剿襲者比。故伊川謂「聞見之知，非德性之知。」而普世之所謂博學多聞者，皆聞見之知也。蓋二程所謂致知者，原係且實行，且體驗，非懸空摸索之謂也。然則其所謂知者，實在行之後矣。安得以流俗知而不行之知識之哉？故曰：二程之致知，不盡如陽明學者所識也。（知行二者，真切言之，固亦難分先後。然自理論言之，固可謂知在先，行在後，此則人之言語思想，不得不然者也。伊川謂「譬如行路，須是光照」，即此理。○不知而行，往往有貌是而實非者。伊川語錄：「到底須是知了方能行。若不知，只是覷了堯，學他行事。無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮」是也。○用過此等工夫後，自然有異知灼見，與常人不同。故小程謂為人處世，聞見事無可疑，多少快活」也。）至謂二程之致知，非今世科學所謂致知者，則以其所言，多主道德，不主知識。明道曰：「良知良能，皆出於天，不係於人。人莫不有良知，惟蔽於人欲，乃亡天德。」伊川曰：「致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物而遷，迷而不悟，則天理滅矣。故聖人欲格之。」其所謂知者可知。故伊川又曰：「致知但知止於至善，如為人子止於孝，為人父止於慈之類，只務觀物理，正如游騎無歸。」又曰：「物我一理，才明彼，即曉此，合內外之道

也。」此豈今科學所謂知哉？伊川曰：「人道莫知敬。未有致知而不在敬者。」又曰：「致知在格物。物來則知起，物各付物，不役其知，則意誠。意誠則心正。此始學之事也。」明道曰：「目畏尖物，此事不得放過，須是克下。室中率置尖物，以理勝他。」有患心疾者，見物皆師子。伊川教以見即直前捕執之，無物也。久之，疑疾遂愈。此等致知工夫，皆兼力行言之。故伊川謂「有恐懼心，亦是燭理不明。」又謂「克己所以治怒，明理所以治懼。」若知尋常人所爲，則稍有知識者，誰不知鬼魅之不足畏，然敢獨宿於墟墓之間者幾人哉？故曰：二程之致知，非今科學家所謂致知也。

格物之說，欲即事物而窮其理。事物無窮，即理無窮，格之安可勝格？然於物有所未格，即於理有所未窮，而知亦有所不致矣。此世之致疑於格物之說之最大端也。雖然，此以疑今科學之所謂格物則可。若二程所言之格物，則其意本主於躬行，但須格到此心通曉爲止，豈有格盡天下之物之疑哉？（如欲通文字者，但須將他人文字讀之，至自己通曉爲止。豈有憂天下文字多，不能盡讀之理？）故如此之說，實不足以疑二程也。伊川語錄：「或問格物須物物格之，還是格一物而萬物皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不能如此。須是今日格一件，明日格一件。積習既多，然後有脫然貫通處。」又曰：「自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。」所謂脫然貫通，豁然有覺，雖不能謂其必當於真理，然自吾心言

之，確有此快然自得之境。試問今之爲學者，孰敢以其所得爲必確？然用力既深，又孰無此確然自信之境乎？故如此之說，實不足以難二程也。故曰：「所謂窮理者，非道須盡窮天地萬物之理，又不道是窮得一理便到。只是要積累多後，自然見去。」（窮理以我爲主，故無論何物皆可窮。小程謂「窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非，或應事接物，而處其當然」是也。惟其然，故不通於此者，不妨舍而之彼。小程謂「若於一事思未得，且別換一事思之，不可專守著這一事。蓋人之知識，在這裏蔽著，雖強思亦不通」是也。然則王陽明格庭前之竹七日而至於病，乃陽明自誤，不關二程事矣。）

格物窮理，皆所以求定性，而定性則所以求合乎天則，故宋儒於天理人欲之界最嚴。明道曰：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體帖出來。」其視之之重可知。所謂天理者，卽合乎天則之謂也。所謂人欲者，卽背乎天理之謂也。伊川曰：「視聽言動，非禮不爲，卽是禮。禮卽是理也。不是天理，便是人欲。」又曰：「無人欲卽是天理。」可見其界限之嚴矣。理學家所謂天理者，往往實非天然之則，而持之過於嚴酷，故爲世人所訾。然謂理學家所謂天理者非盡天理則可，謂立身行事，無所謂當然之理者，固不可也。伊川曰：「天下之害，無不由末之勝也。峻宇雕牆，本於宮室。酒池肉林，本於飲食。淫酷殘忍，本於刑罰。窮兵黷武，本於征伐。凡人欲之過者，皆本於奉養。其流之遠，則爲害矣。先王制其本者，天理也。後人流於末者，人欲也。損之義，損人欲以復天

理而已。」歷舉各事，皆性質同而程度有差者，而其利害，遂至判然。殊足使人悚惕也。

統觀二程之學：定性之說，與周子之主靜同。識仁一篇，與橫渠之正蒙無異。所多者，則「涵養須用敬，進學在致知」一二語。實行之法，較周張為詳耳。蓋一種哲學之興，其初必探討義理，以定其趨向；趨向既定，則當求行之之方。學問進趨之途轍，固如是也。然二程性質，實有不同，其後朱子表章伊川，象山遠承明道，遂為理學中之兩大派焉。

二程格物致知之說，既非如流俗所疑，則其與陽明之學之異，果何在乎？曰：二程謂天則在物，（伊川曰：「物各有則，須是止於物。」）陽明謂天則在心，此其異點也。參看講陽明之學一篇自明。

## 篇八　晦菴之學

宋學家為後人所尊者，莫如朱子。朱子於學，最宗濂溪及二程。然於其餘諸家，亦皆加以研究評論。至其哲學思想，則未有出於周、張、二程之外者。不過研究更為入細，發揮更為透闢耳。故朱子非宋學之創造家，而宋學之集成者也。（陸子一派，僅修養之法，與朱子不同。哲學思想，亦不能出周、張、二程之外。）

人類之思想，可分為神學、玄學、科學三時期。神學時期，恆設想宇宙亦為一人所創造。遂有天主造物，黃

上溥人等說。此不足論。玄學時期，則舉認識之物分析之，或以爲一種原質所成，或以爲多種原質所成。所謂一元論、多元論是也。二者相較，又以一元論爲較圓滿。玄學之說明宇宙，至此而止，不能更有所進也。宋學家以氣爲萬物之原質，與古人同。而又名氣之所以然者爲理。此爲當時之時代思想，朱子自亦不能外此。

有其然必有其所以然，乃人類思想如此，非事實也。就實際言，然與所以然，原係一事。故理氣爲二之說，實不如理氣爲一之說之的。然謂氣之外，真有一使氣如此之理則非，若明知理氣是一，特因人類思想，有其然，必推求其所以然，因爲假立一名，以資推論，則亦無所不可。朱子之論理氣，即係如此。其所見誠有不如後人瑩澈之處。然世之譏之者，或竟疑朱子謂氣之外別有所謂理之一物焉，則亦失朱子之意已。

語類云：「理氣本無先後之可言。必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中。」又云：「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事。此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理。是則所謂太極者也。」（伊川論復卦云：「一陽復於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜爲見天地之心，蓋不知動之端，乃天地之心也。」朱子又論之曰：「天地以生物爲心者也。雖氣有闔闢，物有盈虛，而天地之心，則亙古亙今，未始有毫釐之間斷也。故陽極於外，而復生於內，聖人以爲於此可以見天地之心焉。蓋其復者氣

也；其所以復者，則有自來矣。向非天地之心，生生不息，則陽之極也，一絕而不復續矣，尚何以復生於內，而爲闔闢之無窮乎？此則動之端，乃一陽之所以動，非指夫一陽之已動者而言之也。」）答劉叔文云：「所謂理與氣，決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處。然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。」此皆謂理氣之別，出於人之擬議，而非實有此二物也。（語類云：「太極，理也。動靜，氣也。氣行則理亦行。二者常相依，而未嘗相離也。當初元無一物，只有此理。有此理，便會動而生陽，靜而生陰；靜極復動，動極復靜」云云。極似以理爲實有其物者。此等處，最易招後人之訾議。然統觀全體，則朱子未嘗以理爲實有一物，在氣之外，固彰彰也。語類又云：「太極非是別爲一物。即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。」其說固甚明顯已。）

語類：「問天地之氣，當其昏明駁雜時，理亦隨而昏明駁雜否？曰：理卻只恁地，只是氣如此。又問：若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣。曰：氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用運用間，都由這個氣。只是氣強理弱。」朱子之意，蓋亦如橫渠謂氣之清虛者無礙，無礙則神；重濁者有形，有形則不免有礙也。如人，稟天地之氣以生，元依據這個理。然形質既成，則其所受之理，即不免隨其形質之偏，而有昏明之異。至此，則理亦不能逃乎形氣，而自全其善矣。所謂「管他不得」也。然此固非理之罪，所謂「理卻只

憩地」也。

又：「可機關大鈞播物，還是一去便休？還有去而復來之理？曰：一去便休耳，豈有散而復聚之氣。」此說與伊川「天地之化，自然生生不窮，更何資於既斃之形已反之氣」同，殊與實力不滅之理相背，不免陷於斷絕之譏。

朱子之論陰陽，亦以爲同體而異用，與橫渠同。語錄曰：「陰陽只是一氣，陽之退，便是陰之生。不是陽退了，又別有個陰生。」答楊元範曰：「陰陽只是一氣，陰氣流行即爲陽，陽氣凝聚即爲陰，非直有二物相對」是也。

陰陽亦人之觀念，而非實有其物，故逐細分析，可以至於無窮。（人非分別不能認識，凡人所認識，皆有彼此之分，即可以陰陽名之。）此理朱子亦見及。語類：「統言陰陽只是兩端，而陰中自分陰陽，陽中亦有陰陽。乾道成男，坤道成女。男雖屬陽，而不可謂其無陰；女雖屬陰，而不可謂其無陽。人身氣屬陽，而氣有陰陽；血屬陰，而血有陰陽」云云。此說殊有裨於實用。知此，則知大小善惡等，一切皆比較之詞，而非有一定之性質。以臨事，不滯固矣。（如人之相處，陵人爲惡，見陵於人爲善，此通常之論也。然世實無陵人之人，亦無見陵於人之人，視所值而異耳。甲強於乙，則陵乙，而乙不敢陵甲，則甲爲陵人之人，而乙爲見陵於人之人。然丙弱於

乙，乙又將陵之丁更強於甲，亦不免陵甲；則甲又爲見陵於人之人，乙又爲陵人之人矣。知此，則知世無眞可信之人，亦無眞可託之國。同理，亦無眞不可信之人，眞不可託之國。吾國當日俄戰前，羣思倚日以排俄；德日戰後，又欲結美以擯日；近日高唱打倒帝國主義，則又不分先後緩急，欲舉外人一切排之；皆不知此等理誤之也。故哲學思想與普及，則羣衆程度必增高。）

凡言學問，必承認因果。因果者，現象界中自然且必然之規律也。此規律，以時間言，則不差秒忽；以空間言，則不爽毫釐；此爲舊哲家所謂數。朱子之思想亦如此。語類云：「有是理，便有是氣，有是氣，便有是數。」又云：「數者，氣之節候」是也。

理學家之所謂理，非普通人之所謂理也。普通人之所謂理，乃就彼所知之事，綜繹得之，約略言之而已。至理學家之所謂理，則必貫通萬事而無礙，乃足以當之。蓋就知識言，必於萬事萬物，無所不曉，而其所知乃眞；以行爲言，必其所知既眞，而所行始可蘄其不繆也。此等思想，在今日科學既明，固已知其徒存虛願。然在昔日，哲學家之願望，固多如是。職是故，理學家之於物理，亦多有格致之功。以此雖非急務，固亦在其學問之範圍內也。朱子之好學深思，實非尋常理學家所及。故於物理，探索尤勤，發明亦多。衡以科學，固多不足信。然自是當時哲學家一種見解；而於其學問宗旨，亦多有關係，固不可以不知也。今試略述其說如下：

朱子推想宇宙之生成，亦以陰陽五行之說爲本。其言曰：「天地始初混沌未分時，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼事凝了。初間極軟，後方凝得硬。」問：想得如潮水湧起沙相似。曰：然。水之極濁便成地，火之極清便成風雲雷霆日星之屬。」又曰：「大抵天地生物，先其輕清，以及重濁。天一生水，地二生火，二物在五行中最輕清。金木重於水火，土又重於金木。」又論水火木金土之次曰：「竊謂氣之初，溫而已。溫則蒸溽，蒸溽則條達，條達則堅凝，堅凝則有形質。五者雖一有俱有，然推其先後之序，理或如此。」又曰：「天地初開，只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便挼許多渣滓，裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者，便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周環運轉。地便在中央不動，不是在下。」又曰：「造化之運如磨，上面常轉而不止。萬物之生，似磨中撒出。有粗有細，自是不齊。」又曰：「晝夜運而無息，便是陰陽之兩端。其四邊散出紛擾者，便是游氣，生人物之萬殊。如磨麵相似。其四邊只管層層散出。天地之氣，運轉無已，只管層層生出人物。其中有粗有細，如人物有偏有正。」朱子設想宇宙之生成如此。

又推想宇宙之毀壞。其見地，亦與舊說所謂渾沌者同。語類：「問天地會壞否？曰：不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡。此所謂不壞者，即是壞。但不斷絕了。」「或問：天地壞也不壞？曰：既有

形氣，如何不壞？但一個壞了，便有一個生得來。凡有形有氣，無不壞者。壞已復生，不知其極。天地亦不能不壞，壞已不能不生。氣之作用如此。」又曰：「萬物渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗。及其旣分，中間放得開闊光朗，而兩儀始立。邵康節以十二萬九千六百年爲一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一個大開闢。更以上亦復如此。眞是動靜無端，陰陽無始。小者大之影，只晝夜便可見。五峯所謂一氣大息，震蕩無垠。海宇變動，山川勃湮。人物消盡，舊迹大滅。是謂鴻荒之世。嘗見高山有螺蚌殼，或生石中。此石卽舊日之土，螺蚌卽水中之物。下者卻變而爲高，柔者却變而爲剛。」云「有形有氣，無不壞者。天地亦不能不壞，壞已不能不生。」可見其深信物理規則。又謂「雖壞而不斷絕；」「動靜無端，陰陽無始；」則其說，雖置之認識論中，亦無病矣。

生物之始，朱子亦以意言之。語類：「問初生第一個人時如何？曰：以氣化。二五之精，合而成形，釋家謂之化生。如今物之化生者甚多，如蝨然。」又曰：「生物之初，陰陽之精，自凝結成兩個，一牝一牡。後來卻從種子漸漸生去，便是以形化。」

張子以鬼神爲二氣之良能，程子以鬼神爲造化之迹，朱子則兼取其說。語類：「問：近思錄旣載鬼神者造化之迹，又載鬼神者二氣之良能，似乎重了？曰：造化之迹，是日月星辰風雨之屬。二氣良能，是屈伸往來之理。」又曰：「且就這一身看，自會笑語，有許多聰明知識，這是如何得恁地？虛空之中，忽然有風有雨，忽然有

雷有電，這是如何得恁地？這都是陰陽相感，都是鬼神。看得到這裏，見得到一身只是個軀殼在這裏，內外無非天地陰陽之氣。如魚之在水，外面水，便是肚裏面水；鱖魚肚裏水，與鯉魚肚裏水一般。」又曰：「以二氣言，則鬼者，陰之靈也；神者，陽之靈也。以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼。日自午以前是神，午以後是鬼。月自初三以後是神，十六以後是鬼。草木方發生來是神，彫殘衰落是鬼。人自少至壯是神，衰老是鬼。鼻息呼是神，吸是鬼。」如此，則宇宙之間，一切現象，無非鬼神矣。故曰：「以功用謂之鬼神，以妙用謂之神。」

如此，則所謂鬼神，初不足怪，亦不必以爲無。何則？不足怪，自不待以爲無也。朱子論世俗所謂鬼神怪異者曰：「雨露風雷日月晝夜，此鬼神之迹也。此是白日公平正直之鬼神。若所謂有嘯於梁，觸於胸，此則所謂不正邪暗，或有或無，或去或來，或聚或散者。又有所謂禱之而應，祈之而獲，此亦所謂鬼神同一理也。」伊川言鬼神造化之迹，此豈亦造化之迹乎？曰：「皆是也。若論正理，則似樹上忽生出花葉，此便是造化之迹。又如空中忽然有雷霆風雨，皆是也。但人所常見，故不之怪。忽聞鬼嘯鬼火之屬，則便以爲怪。不知此亦造化之迹，但不是正理，亦非理之所無也。」又曰：「如起風，做雨，打雷，閃電，花生花結，非有神而何？自不察耳。才說見鬼神事，便以爲怪。世間自有個道理如此，不可謂無，特非造化之正耳。此爲得陰陽不正之氣，不須驚惑。所以夫子不語怪，以其明有此事，特不語耳。南軒說無便不是。」此等說，今日觀之，未爲得當，然在當日，無實驗科學可

據；而自古相傳之說，其勢方盛；勢難遽斷爲無。故雖有哲學思想者，於神怪之說，亦多認其有，而以物理釋之。（如王仲任即其人也。）其說雖未得當，然其務以平易可據之理，解釋奇怪不可思議之事，則固學者所有事，而與俗人不同者也。

理學家之論鬼神如此。其說，與世俗「人死爲鬼，一切如人，特有形無質」之見，最不相容。自理學家之論推之，可決世俗所謂鬼神者爲無有。然古代書籍，固多以鬼爲有。宋儒最尊古者也，其敢毅然決此藩籬乎？曰：朱子固能之矣。此說也，見於朱子答廖仲晦之書。廖氏原書曰：「德明平日鄙見，未免以我爲主。蓋天地人物，統體只是一性。生有此性，死豈遽亡之？夫水，有所激與所礙，則成漚。正如二機，闔闢不已，妙合而成人物。夫水固水也，漚亦不得不謂之水，特其形則漚，滅則還復是本水也。人物之生，雖一形具一性，及氣散而滅，還復統體是一而已。豈復分別是人是物之性。所未者，正惟祭享一書，推之未行。若以爲果饗耶？神不歆非類，大有界限，與統體還一之說不相似。若曰饗與不饗，蓋不必問，但報本之道，不得不然，而詩書卻明言神嗜飲食，祖考來格之類，則又極似有饗之者。竊謂人雖死無知覺，知覺之原仍在。此以誠感，彼以類應。若謂盡無知覺之原，只是一片大虛寂，則斷滅無復實然之理，亦恐未安。君子曰終，小人曰死，則智愚於此，亦各不同。故人不同於鳥獸草木，愚不同於聖。雖以爲公共道理，然人須全而歸之，然後足以安吾之死。不然，則人何用求至聖賢？

何用與天地相似？倒行逆施，均於一死，而不害其爲人，是眞與鳥獸禽魚俱壞，惜不知其所存也。」廖氏之說，卽以所謂鬼者，自理論推之，不能有；然古書明言其有，不敢決其爲無；因而曲生一解，以爲人死，仍有其知覺之原，凝然具在，不與大化爲一。雖與世俗之見異，實仍未脫乎世俗之見之臼窠也。朱子答之曰：「賢者之見，所以不能無失者，正坐以我爲主，以覺爲性爾。夫性者，理而已矣。乾坤變化，萬物受命，雖稟之在我，然其理，則非有我之所得私也。所以反身而誠，蓋謂盡其所得乎已之理，則知天下萬物之理，初不外此。非謂盡得我之知覺，則衆人之知覺，皆是此物也。性只是理，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣之所爲也。故聚則有，散則無。若理則初不爲聚散而有無也。但有是理則有是氣；苟氣聚乎此，則其理亦命乎此耳。不得以水漚比也。鬼神便是精神魂魄；程子所謂天地之功用，造化之迹；張子所謂二氣之良能；皆非性之謂也。故祭祀之禮，以類而感，以類而應。若性則又豈有類之可言邪？然氣之已散者，既化而無有矣；其根於理而日生者，則固浩然而無窮也。上蔡謂我之精神卽祖考之精神，蓋謂此也。豈曰一受其成形，則此性遂爲吾有，雖死而猶不滅，截然自爲一物，藏乎寂然一體之中，以俟夫子孫之求，而時出以饗之邪？必如此說，則其界限之廣狹，安頓之處所，必有可指言者。且自開闢以來，積至於今，其重併積疊，計已無地之可容矣。是又安有此理邪？且乾坤造化，如大洪鑪，人物生生，無少休息，是乃所謂實然之理，不憂其斷滅也。今

乃以一片大虛寂目之，而反認人物已死之知覺，謂之實然之理，豈不誤哉？又聖賢所謂歸全安死者，亦曰：無失其所受乎天之理，則可以無愧而死耳。非以為實有一物，可奉持而歸之，然後吾之不斷不滅者，得以晏然安處乎冥漠之中也。夭壽不貳，修身以俟之，是乃無所為而然者。與異端為生死事大，無常迅速，然後學者，正不可同日而語。今乃混而言之，以彼之見，為此之說，所以為說愈多而愈不合也」此論將世俗所謂有鬼之見，摧破殆盡。其曰理無斷滅，氣之根於理而日生者，浩然而無窮，可見宇宙雖不斷滅，而人之自私其身，而不欲其亡，因之強執死後仍有一無體質而有精神之我，純是虛說。如此，則既無天堂可歆，亦無地獄可怖；而猶力求不愧不怍，全受全歸，可謂無所為而為之。其情感，或不如信教者之熱；其動機，則較之信教者高尚多矣。然宋學所以僅能為哲學，而不能兼神教之用者亦以此。（古書所謂有鬼者，自係世俗迷信之談。以理學家之理釋之，無論如何，無有是處。朱子答吳伯豐書曰：「吾之此身，即祖考之遺體。祖考之所以為祖考者，蓋具於我而未嘗亡也。是其魂升魄降，雖已化而無有；然理之根於彼者，既無止息；氣之具於我者，復無間斷。吾能致精竭誠以求之，此氣既純一而無所雜，則此理自昭著而不可掩。此其苗脈之較然可覩者也。上蔡云：三日齋，七日戒，求諸陰陽上下，只是要集自家之精神。蓋我之精神，即祖考之精神，在我者既集，即是祖考之來格也」此說雖勉強調和，然幾於即以生人之精神，為鬼神矣。）

然朱子之說雖妙，而謂氣聚則有，散則無；又謂氣之已散者化而無有，根於理而日生者，浩然無窮；則殊與質力不滅之理相背；而與其大鈞播物，一去便休之說同病。實信伊川大過致之也。語類：「橫渠說：形潰反原。以為人生得此個物事。既死，此個物事；卻復歸大原去，又從裏面抽出來生人。如一塊黃泥，既把來做彈子了；卻依前歸一塊裏面去，又做個彈子出來。伊川便說是不必以既屈之氣，為方伸之氣。若以聖人精氣為物，游魂為變之語觀之，則伊川之說為是。蓋人死則氣散。其生也，又從大原裏面發出來。」此二說者，比而觀之，不必科學，亦不必森嚴之論理，卽以常識推斷，亦覺張子之說為是，小程之說為非。以張子能泯有無之見，而小程不然也。而朱子顧以程子之說為是，何哉？蓋由先存一闢佛之見，故有此蔽。語類又曰：「釋氏謂人死為鬼，鬼復為人。如此，則天地間只是許多人來來去去，更不由造化生生都廢。卻無此理也。」此朱子所以不信橫渠之說也。殊不知所謂生生，只是變化，並非自無出有。輪迴之說，實較伊川之言，為合於論理也。

朱子既有此蔽，故於有無聚散，分別不甚清楚。其論鬼神皆然。語類：「問人死時，還知覺便散否？曰：不是散，是盡了。氣盡則知覺亦盡。」又曰：「神祇之氣，常屈伸而不已。人鬼之氣，則消散而無餘矣。其消散，亦有久速之異。人有不伏其死者，所以既死而此氣不散，為妖為怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散者。聖賢則安於死，豈有不散而為神怪者乎？」又曰：「死而氣散，泯然無迹者，是其常道理恁地。有託生者，是偶然聚得氣不

散，又怎生去湊著那生氣，便再生。然非其常也。」又曰：「氣久必散。人說神仙，一代說一項。漢世說甚安期生。至唐以來，則不見說了。又說鍾離權、呂洞賓。而今又不見說了。看得來他也養得分外壽考，然終久亦散了。」又曰：「為妖孽者，多是不得其死，其氣未散。若是尫羸病死的人，這氣消耗盡了方死，豈復更鬱結成妖孽？然不得其死者，久之亦散。如今打麵做糊，中間自有成小塊核不散底，久之漸漸也自會散。」麵糊中小塊核，可云散而不可云無，朱子未之思也。（朱子之意，蓋以尚有形迹者為散，豪無形迹，即尋常人所謂空者為無。然此說殊誤也。）

朱子論人，則以為魄屬鬼，氣屬神。其說曰：「人之語言動作是氣，屬神。精血是魄，屬鬼。發用處皆屬陽，是神。氣定處皆屬陰，是魄。知識處是神，記事處是魄。人初生時，氣多魄少。後來魄漸盛。到老魄又少。所以耳聾目昏，精力不強，記事不足。」此據陰陽立說也。又據五行，謂水是魄，火是魂。以左氏有「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」之語也。因謂人有魄而後有魂，故「魄為主為幹」。（案此與邵子「陽有去而陰常居」之說合。）又謂人「精神知覺，皆有魄後方有。」引周子「形既生矣，神發知矣」之說為證。（周子之意，似不謂形神有先後。）又有取於釋氏地水火風之說，謂火風是魂，地水是魄。人之暖氣是火，運動是風，皮肉屬地，涕唾屬水。魂能思量記度，運用作為，魄則不能。故人之死也，風火先散，則不能為祟。」皆據舊說推度而已矣。

朱子論性，亦宗程子「論性不論氣不備，論氣不論性不明」之說。其所以謂論性不論氣不備者？蓋以確見人及禽獸，其不善，確有由於形體而無可如何者也。語類曰：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。（謂萬物已稟之而爲性之理也。）氣相近，如知寒暖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。大凡物事稟得一邊重，便占了其他的。如慈愛的人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多便遮了那義，義多便遮了那仁。」（案此卽無惡只有過不及之說。）又曰：「惟其所受之氣，只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」此猶今之主心理根於生理者，謂精神現象，皆形體之作用也。惟其然也，故朱子謂人確有生而不善者，欲改之極難。語類曰：「今有一樣人，雖無事在這裏坐，他心裏也只思量要做不好事。如蛇虺相似，只欲咬人。他有甚麽發得善？」又曰：「如日月之光，在露地則盡見之。若在蔀屋之下，有所蔽塞，則有見有不見。在人則蔽塞有可通之理。至於禽獸，則被形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。」朱子之見解如此，故曰：「人之爲學，卻是要變化氣質，然極難變化」也。此等處，朱子以爲皆從氣質上來。蓋朱子以全不著形迹者爲理，而謂性卽理，則性自無可指爲不善。語類曰：「氣之精英者爲神。金木水火土非神，所以爲金木水火土者是神。在人則爲理，所以爲仁義禮智信者是也。」又曰：「人生而靜以上，卽是

人物未生時，人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂在天爲命也。才謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣。」夫如是，則所謂性者，全與實際相離，只是一可以爲善之物，又安得謂之不善？故朱子將一切不善，悉歸之於氣也。氣何以有不善？朱子則本其宇宙觀而爲言曰：「人所稟之氣，雖皆是天地之正氣，然滾來滾去，便有昏明厚薄之異。」又曰：「天地之運，萬端而無窮。日月清明，氣候和正之時，人稟此氣，則爲清明渾厚之氣，須做個好人。若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣。人若稟此氣，則爲不好的人。」此朱子謂氣不盡善之由也。「性無氣質，卻無安頓處。」自朱子觀之，既落形氣之中，無純粹至善者。（「或問：氣清的人，自無物欲。曰：也如此說不得。口之欲味，耳之欲聲，人人皆然。雖是稟得氣清，才不檢束，便流於欲去。」）若不兼論形氣，則將誤以人所稟之性爲純善，而昧於其實在情形矣。此所謂論性不論氣不備也。

其謂論氣不論性不明者？則以天下雖極惡之人，不能謂其純惡而無善。抑且所謂惡者本非惡，特善之發而不得其當者耳。朱子論「惡亦不可不謂之性」曰：「他源頭處都是善，因氣偏，這性便偏了。然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這個便是惡德。這個喚做性邪？不是？如墨子之性，本是惻隱。孟子推其弊，到得無父處。這個便是惡亦不可不謂之性也。」然則論氣不論性，不但不知惡人之善處，并其惡性質，亦無由而明矣。夫猶是善性也，所以或發而得其當，或發而不得其當者，形質實爲之累，此所謂

論性不論氣不備。然雖發不得當而猶是可以發其當之物，則可見性無二性，理無二理。故語類譬諸隙中之日。謂「隙之大小長短不同，然其所受卻只是此日。」又謂「蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，發出來私欲勝；便見本原之理，無有不善」也。此而不知其同出一原，則於性之由來，有所誤會矣。此所謂論氣不論性不明也。

善源既同是一性；所謂惡者，特因受形氣之累而然。夫形氣之累，乃後起之事；吾儕所見，雖皆既落形氣之性，然性卽是理，不能謂理必附於形質。猶水然，盛諸欹斜之器，則其形亦欹斜，不能因吾儕只見欹斜之器，遂謂水之形亦欹斜也。故世雖無純善之性，而論性則不得不謂之善也。

性既本善，而形氣之累，特後起之事，則善爲本質，而不善實非必然。故曰：「人生都是天理。人欲卻是後來沒把鼻生底。」此說實與釋氏真如無明之說，消息相通，可參看第二篇。（朱子所謂善者，不外本性全不受形氣之累。本性全不受形氣之累而發出，則所謂天理；而不然者則所謂人欲也。所謂天理者，乃凡事適得其當之謂，此卽周子之所謂中。朱子曰：「有個天理，便有個人欲。蓋緣這天理須有個安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。」安頓得恰好，卽周子所謂中；守此中而勿失，則周子所謂靜也。故朱子之學，實與周子一脈相承者也。○安頓得恰好者？朱子曰：「飲食，天理也。要求美味，人欲也。」設喻最妙。）

朱子論性之說如此。蓋其所謂善者，標準極高，非全離乎形氣，不足以當之，故其說如此。因其所謂善者，標準極高，故於論性而涉及朱子之所謂氣者，無不加以駁斥；而於程張氣質之說，程子性卽理之言，極稱其有功於聖門，有補於後學。蓋論性一涉於氣質，卽不免雜以人欲之私，不克與朱子之所謂善者相副；而朱子之所謂性者，實際初無其物，非兼以氣質立論，將不能自圓其說也。（朱子評古來論性者之說謂「孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者，說性無有不善。不曾說下面氣質，故費分疏。荀子只見得不好底。揚子又見得半上半下底。韓子所言，卻是說得稍近，惜其少一氣字，性那裏有三品來？」「以氣質論，則凡言性不同者，皆冰釋矣。」「氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學。」又謂「程先生論性，只云性卽理也，豈不是見得明？眞有功於聖門。」○朱子之堅持性卽理，而力闢混氣質於性，亦由其欲闢佛而然。故曰：「大抵諸儒說性，多說着氣。如佛氏，亦只是認知覺作用爲性。」知覺作用，固朱子所謂因形氣而有者也。）

人之一生，兼備理氣二者，其兼備之者實爲心。故朱子深有取於橫渠「心統性情」之說，以爲顚撲不破。又詳言之曰：「性者，心之理。情者，性之動。心，性情之主。」又譬之曰：「心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。」（又曰「心如水，情是動處，愛卽流向去處。」又以「心爲大極，心之動靜爲陰陽。」）孟子所舉四端，朱子謂之情，曰：「性不可言，所以言性善者，只看惻隱辭遜四端，如見水流之清，則知源頭必清矣。」心兼

動靜言，則動靜皆宜致養。故朱子曰：「動靜皆主宰，非靜時無所用，至動時方有主宰。」又謂「惟動時能順理，則無事時能靜；靜時能存，則動時得力。須是動時也做工夫，靜時也做工夫也。」

朱子論道德，亦以仁爲最大之德，靜爲求仁之方。其仁說謂「仁者仁之本體。禮者仁之節文。義者仁之斷制。知者仁之分別。信以見仁義禮智實有此理。必先有仁，然後有義禮智信。故以先後言之，則仁爲先；以大小言之，則仁爲大。」又謂「明道聖人以其情順萬物而無情，說得最好。」(語類曰：「動時靜便在這裏。順理而應，則雖動亦靜；不順理而應，則雖塊然不交於物，亦不能得靜。」順理而應，即所謂以其情順萬物而無情也。)至於實行之方，則亦取伊川「涵養須用敬，進學在致知」二語。而於用敬，則提出求放心三字；於致知，則詳言格物之功；實較伊川言之尤爲親切也。

中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。」龜山門下，以「體認大本」爲相傳指訣。謂執而勿失，自有中節之和。朱子以爲少偏。謂「才偏便做病。道理自有動時，自有靜時。學者只是敬以直內，義以方外，見得世間無處不是道理。不可專要去靜處求。所以伊川謂只用敬，不用靜，便說平也。」又云：「周先生只說一者無欲也。這話頭高，卒急難湊泊。尋常人如何便得無欲？故伊川只說個敬字，教人只就這敬字上捱去。庶幾執捉得定，有個下手處。要之皆只要人於此心上見得

分明，自然有得爾。然今之言敬者，乃皆裝點外事，不知直截於心上求功，遂覺累墜不快活。不若眼下於求放心處有功，則尤得力也。」此朱子主敬之旨也。（又曰：「敬有死敬，有活敬，若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，而不活。熟後敬便有義，義便有敬。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」）

其論致知，則盡於大學補傳數語。其言曰：「人心之靈，莫不有知。而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗無不到；而吾心之全體大用無不明矣。」此數語，謂理不在心而在物，最爲言陽明之學者所詆訾。然平心論之，實未嘗非各明一義。至於致知力行，朱子初未嘗偏廢。謂朱子重知而輕行，尤誣詆之辭也。今摘錄語類中論知行之語如下：

語類曰：「動靜無端，亦無截然爲動爲靜之理。且如涵養致知，亦何所始？謂學莫先於致知，是知在先。又曰：未有致知而不在敬者，則敬亦在先。從此推去，只管恁地。」是朱子初未嘗謂知在先，行在後也。又曰：「自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只這上，便緊緊着力主定。一面格物。」是朱子實謂力行致知，當同時並進也。又曰：「而今看道理不見，不是不知，只是爲物塞了。而今粗法，須是打疊了胸中許多惡雜，方可。」則幷謂

治心在致知之前矣。又曰：「方其知之而未及行之，則知尚淺。既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。」則知必有待於行，殆與陽明之言，如出一口矣。又朱子所謂格物致知，乃大學之功，其下尚有小學一段工夫。論朱子之說者，亦不可不知。朱子答吳晦叔曰：「夫泛論知行之理，而就一事以觀之，則知之爲先，行之爲後，無可疑者。然合夫知之淺深，行之大小而言，則非有以先成乎其小，亦將何以馴致乎其大者哉？蓋古人之教，自其孩幼而教之以孝悌誠敬之實；及其少長，而傳之以詩書禮樂之文；皆所以使之即夫一事一物之間，各有以知其義理之所在，而致涵養踐履之功也。及其十五成童，學於大學，則其灑掃應對之間，禮樂射御之際，所以涵養踐履之者，略已小成矣。於是不離乎此，而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者，推而致之，以及其所未知者而極其至也。今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有其序矣。誠欲因夫小學之成，以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能以其雜亂紛糾之心，而格物以致其知哉？故大學之書，雖以格物致知，爲用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從事於此也；又非謂物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不脩，家可以不齊也。若曰：必俟知至而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生所一日不能廢者，豈可謂吾知未至而暫輟以俟其至而後行之哉？」讀此書而朱子於知行二者無所輕重先後，可以瞭然矣。

偏重於知之說，朱子亦非無之。如曰：「講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」論前人以黑白豆澄治思慮（起一善念則投一白豆於器中，起一惡念則投一黑豆於器中）曰：「此則是個死法。若更加以讀書窮理底工夫，則去那般不正底思慮，何難之有？」皆以爲知卽能行。（惟此所謂知者，亦非全離於行。必且力行，且體驗，乃能知之。）蓋講學者，大抵係對一時人說話。陽明之時，理學旣已大行。不患此理之不明，惟患知之而不能有之於己，故陽明教以知行合一之說。若朱子之時，則理學尙未大行，知而不行之弊未著，惟以人之不知爲患，故朱子稍側重於知。此固時代之異，不足爲朱子諱，更不容爲朱子咎。朱子、王子，未必不易地皆然也。讀前所引朱子論知行之說，正可見大賢立言之四平八穩，不肯有所偏重耳。（在今日觀之，或以爲不免偏重。然在當日，則已力求平穩矣。必先尙論其世，乃可尙論其人。凡讀先賢之書皆然，亦不獨朱子也。）

以上爲朱子學說之大略。其與他家辯論之語，別於講他家之學時辟之。

朱子之不可及處，實在其立身之剛毅，進學之勇猛。今錄其言之足資激發者如下，俾學者知所矜式焉。

語類曰：「事有不當耐者，豈可常學耐事。學耐事，其弊至於苟賤不廉。學者須有廉隅牆壁，便可擔負得大事去。如子路，世間病痛都沒了。親於其身爲不善者不入，此大者立也。」又曰：「恥有當忍者，有不當忍者。今有

一樣人，不能安貧，其氣錯屈，以至立腳不住，亦何所不至？因舉呂舍人詩云：逢人卽有求，所以百事非。」又曰：「學者常常以志士不忘溝壑爲念，則道理重而計較死生之心輕矣。況衣食至微末事，不得亦未必死，亦何用犯義犯分，役心役志以求之邪？某觀今人，因不能咬菜根，而至於違其本心者，衆矣，可不戒哉？惟君子，然後知義理之必當爲，與義理之必可恃。利害得失，旣無所入於其心；而其學又足以應事物之變；是以氣勇謀明，無所懾憚。不幸蹉跌，死生以之。小人之心，一切反是。」答劉季章曰：「天下只有一理，此是卽彼非，此非卽彼是，不容並立。故古之聖賢，心存目見，只有義理，都不見有利害可計較。日用之間，應事接物，直是判斷得直截分明。而推以及人，吐心吐膽，亦只如此，更無回互。若信得及，卽相與俱入聖賢之域。若信不及，卽在我亦無爲人謀而不盡的心。而此理是非，昭然明白；今日此人雖信不及，向後他人須有信得及底，非但一人之計也。若如此所論，則在我者，未免視人顏色之可否，以爲語默，只此意思，何由能使彼信得及乎？」以上數條，皆足見朱子立身之剛毅。國有道，不變塞焉。國無道，至死不變。眞足使貪夫廉，懦夫有立志也。其論進學之語云：「書不記，熟讀可記。義不精，細思可精。惟有志不立，直是無著力處。只如而今，貪利祿而不貪道義，要作貴人而不要作好人，皆是志不立之病。直須反覆思量，究見病痛起處，勇猛奮躍，不復作此等人。一躍躍出，見得聖賢所說，千言萬語，都無一事不是實語，方始立得此志。就此積累工夫，迤邐向上去，大有事在。」又曰：「直須抖擻精

神，莫要昏鈍如救火治病然，豈可悠悠歲月？」又曰：「學者讀書，須是於無味處致思。至於羣疑並興，寢食俱廢，乃能驟進。因歎驟進二字，最下得好。須是如此。若進得些子，或進或退，若存若亡，不濟事。如用兵相殺，爭得些兒，小可一二十里地，也不濟事。須大殺一番，方是善勝。」以上數條，皆足見朱子進學之勇猛。能使玩時愒日者，讀之悚然汗下。固知一代大儒，其立身行己，必有異於尋常人之處也。凡我後學，可不懷見賢思齊之念哉？

# 篇九　象山之學

一種學問，必有其興起之時，亦必有其成熟之時。興起之時，往往萬籟爭鳴，衆源竝發。至成熟之時，則漸匯爲一二派。北宋之世，蓋一種新哲學興起之時；南宋之世，則漸就成熟之時也。其時講學有名者，乾淳三先生而外，當推陸象山。乾淳三先生：呂之學較粗，其後遂流爲永嘉、永康兩派，雖可謂獨樹一幟，然在宋代學派中，不過成割據之局。南軒之學，與朱子大同，并不能獨樹一幟。（南軒亦主居敬窮理，惟稍側重於居敬耳。其說謂「必先從事於敬，使人欲霽除，乃可以言格物。否則辨擇於發見之際，恐不免於紛擾。」案此等議論，朱子亦非無之。朱子謂「南軒伯恭之學皆疏略。南軒疏略，從高處去。伯恭疏略，從卑處去。」蓋謂其操持之功

稍欠。至其學問宗旨，則無甚異同也。）其與朱學對峙，如晉楚之爭霸中原者，則象山而已。

朱子謂「上蔡之說，一轉而爲張子韶，張子韶一轉而爲陸子靜。」又謂「上蔡說仁說覺，分明是禪。」又云：「如今人說道，愛從高妙處說，便入禪去。自上蔡以來已然。」又謂「明道說話渾淪。然太高，學者難看。」又云：「程門高第，如謝上蔡、游定夫、楊龜山，稍皆入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只瞭見上一截，少下面著實工夫，故流弊至此。」然則象山之學，實遠承明道。（象山不甚稱伊川，而稱明道處極多。）蓋道理自有此兩派，至南宋衆流漸匯時，朱陸各主其一也。（上蔡以有知覺痛癢爲仁。又曰：「桃杏之核，爲種而生者謂之仁，言有生之意。」又曰：「堯舜湯武事業，只是與天理合一。幾曾做作？蓋世的功業，如太空中一點雲相似，他把做甚麼？」說皆極似象山。然實自明道識仁、定性篇出。）

朱陸之異，象山謂「心卽理，」朱子謂「性卽理」而已。惟其謂性卽理，而心統性情也，故所謂性者，雖純粹至善；而所謂心者，則已不能離乎氣質之累，而不免雜有人欲之私。惟其謂心卽理也，故萬事皆具於吾心；吾心之外，更無所謂理；理之外，更無所謂事。一切工夫，只在一心之上。二家同異，後來雖枝葉繁多，而溯厥根源，則惟此一語而已。

象山年譜云：「象山三四歲時，思天地何所窮際，不得，至於不食。父呵之，乃姑置，而胸中之疑終在。後十

餘歲，讀書至宇宙二字，解者曰：四方上下曰宇，往古來今曰宙。忽大省曰：元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也。乃援筆書曰：宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙內事。又曰：宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上，有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之下，有聖人出焉，此心同，此理同也。」象山之攝萬有於一心，自小時已然矣。

惟其然也，故象山之學，極爲「簡易直截。」（此陽明稱之之語。）其言曰：「道徧滿天下，無些小空闕。四端萬善，皆天之所予，不勞人妝點。但是人自有病，與他相隔了。」此言人心之本善也。又曰：「此理充塞宇宙。所謂道外無事，事外無道。舍此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干；則是異端，則是利欲；謂之陷溺，謂之臼窠；說只是邪說，見只是邪見。」此言欲做工夫，惟有從事於一心也。又曰：「涓涓之流，積成江河。泉源方動，雖只有涓涓之微，卻有成江河之理。若能不舍晝夜，如今雖未盈科，將來自盈科；如今雖未放乎四海，將來自放乎四海。然學者不能自信，見夫標末之盛者，便自荒忙，舍其涓涓而趨之。卻自壞了。曾不知我之涓涓雖微，卻是真；彼之標末雖多，卻是僞。恰似檐水來，其涸可立而待也。」此言從事於此一途者之大可恃也。象山嘗曰：「余於踐履，未能純一。然才自警策，便與天地相似。」又語學者：

「念慮之不正者，頃刻而知之，卽可以正。念慮之正者，頃刻而失之，卽可不正。」又謂：「我治其大而不治其小，一正則百正。」誠不愧簡易直截矣。

象山之學，實陽明所自出，故其言有極相似者。如曰：「人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰。收得精神在內，當惻隱，卽惻隱；當羞惡，卽羞惡。誰欺得你？誰瞞得你？」居象山，多告學者曰：「汝耳自聰，目自明；事父自能孝，事兄自能弟。本無欠闕，不必他求；在自立而已。」皆與陽明如出一口。

象山之學，以先立乎其大者爲主。故於傍人門戶，無所自得者，深鄙視之。於包藏禍心，作僞於外者，尤所痛絕。其言曰：「志於聲色貨利者，固是小。剿摸人之言語者，與他一般是小。」又曰：「學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立。若田地不淨潔，則奮發植立不得；亦讀書不得。若讀書，則是藉寇兵，資盜糧。」象山非謂不當讀書，亦非謂不當在事上磨練。特如吾儕今日之居心，則自象山視之，皆不足讀書，亦不足磨練者耳。所謂先立乎其大者也。

象山與陽明，學皆以心爲主，故有心學之稱。凡從事於心學者，其於外務必較疏，自省之功則較切；其能發覺心之病痛，亦較常人爲深，故其言多足發人深省。象山策勵人之語曰：「要當軒昂奮發，莫恁地沉埋在卑陋凡下處。」又云：「彘雞終日營營，無超然之意。須是一刀兩斷。何故營營如此？營營底討個甚麼？」此等

語，冀是聳鼓晨鐘，令吾輩日在世情路上討生活者，悚然汗下矣。陸子之訪朱子於南昌也，朱子請登白鹿洞講席，講君子喻於義一章。後刻其文於石。其言曰：「此章以義利判君子小人，辭旨曉白。然讀之者苟不切己觀省，恐亦未能有益也。某平日讀此，不無所感。竊謂學者於此，當辨其志。人之所喻，由其所習；所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義；所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者必在於利；所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。科舉取士久矣。名儒鉅公，皆由此出。今爲士者，固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳。非所以爲君子小人之辨也。而今世以此相尙，使汨沒於此，而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉，則有與聖賢背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑，祿廩厚薄是計。豈能悉心力於國事民隱，以無負於任使之者哉？從事其間，更歷之多，講習之熟，安得不有所喻？顧恐不在於義耳。誠能深思是身，不可使之爲小人之歸，其於利欲之習，怛焉爲之痛心疾首；專志乎義，而日勉焉。博學，審問，愼思，明辨而篤行之。由是而進於場屋，其文，必皆道其平日之學，胸中之蘊，而不詭於聖人。由是而仕，必皆供其職，勤其事；心乎國，心乎民，而不爲身計。其得不謂之君子乎？」此文滑口讀過，亦只平平。細思之，真乃一棒一條痕，一摑一掌血。宜乎朱子謂其「切中學者隱微深痼之病」；而能令聽者悚然動心，至於泣下也。夫鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？流俗不察，或曰：是地位爲之，遭際爲之。斯固然也。然人即至貧至賤，必有可以自奮

之途。何以并此而不能爲？解之者或曰：人固有智愚賢不肖之不同，天限之也。斯固然也。然倘論古人，縱觀疏世，或則立德，或則立功，或則立言，其天資高於我者固多，才智僅與我等者亦自不乏，而何以彼有成而我無成？解者將曰：彼學焉，我未嘗學。彼學，我何以不學？流俗或又將曰：地位爲之，遭際爲之。然則我之地位，我之遭際，果所成就者，必止於我之今日；而我之所以自靖者，已毫髮無遺憾乎？無論何人，不敢應曰然也。推論至此，則圖窮而匕首見矣。志爲之也。天下儘有在同一境地中，彼之所見，此則不見；彼之所聞，此則不聞者。否則同在一學校中，所讀之書同也，所師所友亦相同，因天資之高下，學業成就，有淺深大小可也；而何以或爲聖賢，或爲豪傑，或爲中庸，或且入於下流哉？無他。初則好惡不同，因好而趨之，因惡而去之。久之，則所趨者以習焉而愈覺其便安，雖明知其非，而不能去；甚或入鮑魚之肆，久而不知其臭。所惡者以不習焉而日益荊棘，雖明知其善，亦無由自奮以趨之；甚或并不知其善矣。此則陸子所謂所喻由其所習，所習由其所志者也。人徒見兩方向相反之線，引而愈遠，而惡知其始之發自一點哉？吾儕今日所志，果何如乎？誠有如陸子所謂先立必爲聖賢之志者乎？抑亦如陸子所謂從事聖賢之書，而志之所向，則與聖賢背馳者乎？由前之說，則即陸子所謂才自警策，便與天地相似者，何善如之？由後之說，則豈徒不能上進爲聖賢，誠恐如陸子所云更歷愈多，講習愈熟，所喻愈深，而去聖賢且益遠也。可不懼哉？

工夫既惟在一心，則從事於學者，首須將「田地打掃潔淨。」然此事最難。陸子曰：「人心只愛去泊著事。教他棄事時，如猢猻失了樹，更無住處。」又曰：「內無所累，外無所累，自然自在。才有一些子意便沉重了。」（恆人所好，不越聲色貨利名位之私。終日泊著事，則將如猢猻之終日營營，無超然之意矣。凡事根株盡絕最難。世非無自謂能超然於利欲之外者。然試一自檢勘，果能無一些子意，而免於陸子所謂沉重之患者乎？不可不深自省也）謂此義也。然此自謂不可牽累於物欲。至於心地澄澈，然後去理會事物，則非徒無害，抑且有益。所謂「大綱提掇來，細細理會去」也。（所謂先立乎其大者也。）又人之所知，固由其最初意之所向。然所知愈多，所志亦愈大，故知識亦不可以已。陸子曰：「夫子曰吾十有五而志於學。今千百年，無一人有志，也是怪他不得。志個甚底？須是有智識，然後有志願。」又曰：「人要有大志。常人汨沒於聲色富貴間，良心善性，都蒙蔽了。今人如何便解有志？須先有智識始得。」祗陸王之學者，每謂其蠹棄萬事，專主一心，其實殊不然也。（朱子語錄：「子靜只是拗。伊川云：惟其深喻，是以篤好。子靜必要云好後方喻。看來人之於義利，喻而好也多。若全不曉，又安能好？然好之則喻矣。畢竟伊川說占得多。」案喻而後好，好而後喻，自常識言之，兩說皆通，莫能相破。必深論之，則好之與喻，原係一事，不過分為兩語耳。此亦見陽明知行合一之說之確也。）

朱陸異同，始於淳熙三年乙未鵝湖之會，而成於乙巳丙午之間。乙未之歲，朱子年四十六，象山年三十七。東萊以二家講學有異同，欲和會之，約會於信州之鵝湖寺。朱子及復齋、象山皆會。象山語錄：「先兄復齋謂某曰：伯恭約元晦爲此集，正爲學術異同。某兄弟先是不同，何以望鵝湖之同？先兄遂與某議論致辨。又令某自說。至晚罷。先兄云：子靜之說是。次早，某請先兄說。先兄云：某無說。夜來思之，子靜之說極是方得一詩云：孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注方榛塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋勤琢切，須知至樂在於今。某云：詩甚佳，但第二句微有未安。先兄云：說得恁地，又道未安，更要如何？某云：不妨一面起行，某沿途卻和此詩。及至鵝湖，伯恭首問先兄別後新功。先兄舉詩。才四句，元晦顧伯恭曰：子壽早已上子靜船了也。舉詩罷，遂致辨於先兄。某云：某途中和得家兄此詩：墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，卷石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。舉詩至此，元晦失色。至末二句云：欲知自下升高處，眞僞先須辨自今。元晦大不懌。於是各休息。翌日，二公商量數十折議論來，莫不悉破其說。繼日，凡致辨，其說隨屈。伯恭甚有虛心相聽之意，竟爲元晦所尼。」所謂議論數十折者，悉已不可得聞。惟象山年譜謂「鵝湖之會論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽而後歸之約；二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人爲太簡，陸以朱之教人爲支離」而已。朱子年譜曰：「其後子壽頗悔其非，而

子靜終身守其說不變。」案子壽以五年戊戌，訪朱子於鉛山。是歲，朱子與呂伯恭書曰：「近兩得子壽兄弟書，卻自認前日偏見之說。不知果如何？」庚子，東萊與朱子書曰：「陸子壽前日經過，留此二十餘日。幡然以鵝湖所見為非。甚欲著實看書講論。心平氣下，相識中甚難得也。」是歲九月，子壽卒。朱子祭之以文。有曰：「別未幾時，兄以書來。審前說之定，曰子言之可懷。逮予辭官而未獲，停驂道左之僧齋。兄乃枉車而來教，相與極論而無猜。自是以還，道合志同」云云。此所謂子壽頗悔其非者也。象山則庚子朱子答呂伯恭書曰：「其徒曾立之者來訪。持得子靜答渠書與劉淳叟書。卻說人須是讀書講論。然則自覺其前說之誤矣。但不肯翻然說破今是昨非之意，依舊遮前掩後，巧為詞說。」又一書云：「子靜似猶有舊來意思。聞其門人說子壽言其雖已轉步，而未曾移身。然其勢久之亦必自轉。回思鵝湖講論時，是甚氣勢？今何止十去七八邪？」案陸子但欲先發明人之本心，而後使之博覽，非謂不必讀書講論。則朱子謂其自覺前說之誤，實屬億度之辭。在陸子，初未嘗改。故辛丑朱子答呂伯恭書：「謂子靜近日講論，比舊亦不同。但終有未盡合處。」又一書云：「子靜舊日規模終在」。此則所謂子靜終身守其說不變者也。朱子癸卯答項平父書曰：「大抵子思以來，教人之法，惟以尊德性，道問學兩事，為用力之要。今子靜所說，專是尊德性事。而熹平日所論，卻是道問學上多了。所以為彼學者，多持守可觀；而看得義理，全不仔細。又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺，雖於義理

不敢亂說，卻於緊要爲己爲人上多不得力。今當反身用力，去短截長，集思廣益，庶幾不墮一邊耳。」又答陳膚仲書：「陸學固有似禪處。然鄙意近覺婺州朋友專事見聞，而於自己身心全無功夫。所以每勸學者兼取其善。要得身心稍稍端靜，方於義理知所抉擇。吾道之衰，正坐學者各守己偏，不能兼取衆善，所以終有不明不行之弊。」丙午答陸子靜書：「道理雖極精微，然初不在耳目見聞之外。是非黑白，卽在面前。此而不察，乃欲別求玄妙於意慮之表，亦已誤矣。邇來日用功夫，頗覺有力。無復向來支離之病。甚恨未得從容面論。未知異時相見，尙復有異同否耳？」雖仍各持一說，議論頗極持平。循是以往，未必不可折衷和會。然癸卯歲，朱子撰曹立之墓表，陸子之徒，謂攻其短，頗爲不平。丙午，朱子答程正思書又謂「去年因其徒來此，狂妄凶很，手足盡露，乃始顯然鳴鼓攻之。」而闢陸學之語又多矣。然及淳熙十五年戊申，無極太極之辯，詞氣雖少忿戾，究仍以辨析學術之意爲多。蓋朱陸兩家，學問途轍雖或不同，其辨論亦止於是。至於入主出奴，叫囂狂悖，甚有非君子之詞者，則其門下士意氣用事者之失，及後世姝姝煖煖者推波助瀾之爲之也。

朱子之學，所以與陸子異者？在陸子以心爲至善，而朱子則謂心雜形氣之私，必理乃可謂之至善。故語錄謂「陸子靜之學，千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡的氣，都把做心之妙理，合當恁地，自然做將去」也。其所以一認心爲至善，一以心爲非至善者？則以陸子謂理具於心，朱子謂理在心外。陸子曰：「天

理人欲之言，亦不是至論。若天是理，人是欲，則天人不同矣。此其原蓋出於老氏。樂記曰：人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。不能反躬，天理滅矣。天理人欲之言，蓋出於此？樂記之言，亦根於老氏。」排天理人欲之說，即謂理出於心也。朱子曰：「古人之學，所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃欲恃此而外天下之理。」（答方賓王書。）則明謂理在心外矣。然二家謂理在心之內外雖異，而其謂理之當順則同。陸子與朱濟道書曰：「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁。天地之所以爲天地者，順此理而無私焉耳。人與天地竝立爲三極，安得自私而不順此理哉？」其說與朱子初無以異。此其所以途轍雖殊，究爲一種學問中之兩派也。

劉蕺山曰：「世言上等資質人，宜從陸子之學；下等資質人，宜從朱子之學。吾謂不然。惟上等資質，然後可學朱子。以其胸中已有個本領，去做零碎工夫，條分縷析，亦自無礙。若下等資質，必須識得道在吾心，不假外求，有了本領，方去爲學。不然，只是向外馳求，誤卻一生矣。」又曰：「大抵諸儒之見，或同或異，多係轉相偏矯，因病立方，盡是權教。至於反身力踐之間，未嘗不同歸一路。」黃梨洲明儒學案發凡曰：「學問之道，以各人自用得著者爲眞。凡倚門傍戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。此編所刊，有一偏之見，有相反之論。學者於其不同處，正宜著眼理會。所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問？」此數條，皆足爲爭朱陸異同

者，痛下鍼砭。

象山之學，當以慈湖爲嫡傳。而其流弊，亦自慈湖而起。象山常說顏子克己之學。其所謂克己者，非如常人，謂克去利害忿欲之私也。乃謂於意念起時，將來克去。意念克去，則還吾心體之本然。此心本廣大無邊，純粹至善。功力至此，則得其一，萬事畢矣。慈湖書撰己易，謂天地萬物皆一道，道卽易，易卽吾心。（大旨謂「天者吾性中之象，地者吾性中之形。在天成象，在地成形，皆吾之所爲也。坤者，乾之兩者也。其他六卦乾之錯綜者也。故舉天下非有二物。」）此卽象山「宇宙內事皆己分內事；己分內事，乃宇宙內事」之說也。又謂人當以天地爲己，不當以耳目鼻口爲己，此則克去己私之本盡人與道本一，（道與天地萬物爲一。）所以隔之者乃私意，而私意由形體而起也。（卽由我而起。）職是故，慈湖之學，以「不起意」爲宗。所謂意者？慈湖謂其狀不可勝窮。「窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。」要之由己而起者皆是。（以形體爲己之己。）然則心與意奚辨？曰：「一則爲心；二則爲意。直則爲心，支則爲意。通則爲心，阻則爲意。」（卽以天地萬物爲一體爲心，物我相對待爲意。）人心本與道一，意則蔽之。故須將意克盡，心體乃復見也。人之惡，何一非由意而起？苟能從此克去，則一切惡一掃而空。此誠最根本之義，亦最簡易之法矣。然此語談何容易？吾人自旦之暮，自暮至旦，刻刻不斷，生息於意念之中者，旣非一日；加以衆生業力，相熏相染，直是意卽我，

我即意。一朝覺悟，而欲克去，所費功力，蓋十百千萬於建立事功，研求學問者而未有已也。能見及此，不過覺悟之始。自此以往，功力方將無窮。而慈湖以救當時學者沉溺於訓詁詞章之習，所說多在絕意明心，而不及於斬艾持守。及門弟子，遂以入門義為究竟法。偶有所見，即以為道在是，而不復加省察克治之功。後來王門之弊，亦多如是。此則自謂得心體之本然，而不知其仍息於意念之中也。（己易：「昏者不思而遂己，可乎？曰：正恐不能遂己。誠遂己，則不學之良能，不慮之良知，我所自有也；仁義禮知，我所自有也；萬善自備也；百非自絕也；意必固我，無自而生也；雖堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，何以異於是？」此中正恐不能遂己一句，最須注意。○袁絜齋稱慈湖：「平生踐履，無一瑕玷。處閨門如對大賓，在闇室如臨上帝。年登耄耋，兢兢敬謹，未嘗須臾放逸。」可見其持守之嚴。）此固學者之誤，不能以咎慈湖。然慈湖立教之少偏，似亦不能辭其責矣。袁絜齋宗旨，與慈湖同。然其教人謂「心明則本立。」又謂「當精思以得之，兢業以守之。」似較慈湖為周備也。

## 篇十　浙學

理學何學也？談心說性，初不切於實際，而其徒自視甚高。世之言學問者，苟其所言，與理學家小有出入，則理學家必斥為俗學，與之斤斤爭辯。其所爭者，不過毫釐之微。而其徒視之，不翅丘山之重。此果何義哉？果

其別有所見歟？抑實無所有，而姑褐然以自大也？

隨事應付，常人本自能之。哲學家所以異於常人者，乃在每一問題，必追究到底，而不肯作就事論事之語。此義前已言之。理學亦一種哲學也，故理學之異於尋常學問者，在於徹底。（以一種學問與尋常人較，則尋常人之所言，恆不徹底，而學問家之所言，恆較徹底。以尋常學問與哲學較，則尋常學問之所言，恆不徹底，而哲學家之所言，恆較徹底。故以尋常人與言學問者較，猶以尋常學問與哲學較也。）徹底即追究到底之謂也。理學家就宇宙間事物，追究到底，而得其不易之則焉，即其所謂理也。此理也，自理學家言之：則亙古今而不變，通世界而無二。大之至於書契所不能紀，巧曆所不能窮，而莫之能外。小之至於耳目所不能聽睹，心思所不能想象，而亦不能不由。天下事由之則是，背之則非。一切學問議論與此合者，看似迂曲，實甚逕捷，看似背繆，實極的當。而不然者，則皆似是而非；由之雖可得近功，而隱禍實已伏於其後者也。是則所謂俗學也已。（理學家曰：言天理而不能用諸人事，是謂虛無，是爲異學。言人事而不本之於天理，是爲粗淺，是爲俗學。）

職是故，理學家之行事，不求其有近功，而必求其根柢上無絲毫破綻。所以貴王賤霸者以此。以一身論，亦必反諸己而無絲毫之慊，而後可以即安。否則雖功蓋天下，澤被生民，猶爲襲取，猶爲徼幸也。（理學家所以不肯輕出身任天下事者，有二義：（一）己不正，必不能善事。朱子謂「多只要求濟事。不知自身不立，事決

不能成。自心若有一毫私意未盡，皆足敗事」是也。(二)則論至精微處，天下至當不易之理，如幾何學之只有一點。此一點稍偏卽不是，卽必有後禍。而有心爲善，卽已偏而與此點離矣。鄒聚所曰：「今人要做忠臣的，只倚著在忠上，便不中了。爲此驚世駭俗之事，便不庸了。自聖人看，還是索隱行怪。」理學家之精神，專注於內，事事求其至當不易，故覺得出身任事之時甚難。）理學家之見解如此，其言自不能不與尋常人大異。尋常人目爲迂曲、爲背謬，彼正忻然而笑，以世人爲未足與議也，

理學家之議論，自理論言之，固亦無以爲難。然天下事理，至無窮也。凡事必從根柢上做起，不容絲毫苟且，固是一理。然必先撑持目前，根柢上事，乃可徐圖，亦是一理。（如謂產當公不當私，豈非正論。然專將目前社會破壞，共產之新望，豈遂得達。欲求共產，有時或轉不得不扶翼私產矣。世界大同，豈非美事。然欲躋世界於大同，必先自強其國。若效徐偃宋襄之爲，轉足爲世界和平之累也。）以一人言之，必自己所學，十分到家，乃可出而任事。又必事事照吾主張做去，不容有絲毫委曲，乃得免於枉尺直尋之誚，而其事亦無後災。固是一理。然如此，則天下將永無可爲之日，而吾身亦永無出而任事之時。以天下爲己任者，正不容如此其拘。亦是一理。由前之說，則理學家之所以自處。由後之說，則非理學者之所以難理學家也。宋時所謂浙學者卽如此。

浙學分永嘉永康二派。永嘉一派，道原於薛艮齋，而大成於葉正則。與宋時所謂理學者，根本立異。永康一派，道原於呂東萊，變化於其弟子約及陳同甫。其所爭者，則以理學家所謂天理範圍太隘，而欲擴而充之也。今略述其說如下：

薛艮齋問學於袁道潔，袁道潔問學於二程，故永嘉之學，亦出伊洛。艮齋好言禮樂兵農，而學始稍變。陳君舉繼之，宗旨亦與艮齋同。然不過講求實務，期見諸施行而已。（君舉頗主周官，謂不能以王安石故因噎廢食。）於伊洛宗旨未嘗顯有異同也。至葉水心出，而其說大變。水心之意，以爲聖人之言，必務平實。凡幽深玄遠者，皆非聖人之言。理學鉅子，當推周、張、二程，其哲理皆出於易。故水心於易，力加排斥。謂惟彖象係孔子作，十翼不足信。而後儒講誦，於此獨多。魏晉而後，既與老莊並行，號爲孔老。佛說入中國，亦附會十翼，於是儒釋又並稱。使儒與釋老相雜者，皆十翼爲之。世之好言十翼者，皆援儒以入釋老者也。有范巽之者，（名育，邠州三水人。）受業於橫渠，而其序正蒙，謂其以「六經所未載，聖人所不言者，與浮屠老子辯，實爲寇盜設郛郭，助之扞禦。」水心深然其說。謂浮屠之道非吾道，學者援大傳「天地絪縕，」「通晝夜之道而知，」「不疾而速，不行而至，」子思「誠之不可掩，」孟子「大而化，聖而不可知，」而曰吾所有之道固若是，實陽儒而陰釋者也。案宋儒之論，究與易意合否，誠難斷言。然一種學問，必有其哲學上之根據。儒亦當時顯學，安得

無之？如水心言，凡高深玄遠之說，悉出後人附會，則孔子乃一略通世故，止能隨事應付之人乎？必不然矣。

宋時有道統之說。其思想，蓋遠源於孟子，而近接韓退之。孟子曰：「五百年，必有王者興。其間，必有名世者。」又曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹、皋陶，則見而知之。若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹、萊朱，則見而知之。若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若大公望、散宜生，則見而知之。若孔子，則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也；然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」孟子屢言願學孔子。又曰：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」又曰：「由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣！以其時考之，則可矣！夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。」蓋隱然自附於見知孔子之列，而以名世之任自期。韓氏原道曰：「吾所謂道，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與楊也，擇焉而不精，語焉而不詳。」始以孟子繼孔子。宋人以孟子受業於子思，子思受業於曾子，遂謂曾子獨得孔子之傳。朱子又推濂溪、二程，遙接其緒。其滄洲精舍告先聖文，所謂：「恭惟道統，遠自羲軒，集厥大成，允屬玄聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨。維顏曾氏，傳得其宗。逮思及輿，益以光大，自時厥後，口耳失真。千有餘年，乃云有繼。周、程授受，萬理一原」者也。後人又以朱子承周、程之緒，而理學家

所謂道統者以成。水心既不喜伊、洛，故亦不承其道統之說。別敍道統，自堯、舜、禹、湯、文王、周公以至孔子，而斥宋儒曾子傳孔子之學，以至子思孟軻之說為不足信。其言曰：「四科無曾子，而孔子曰參也魯，則曾子在孔門弟子中不為最賢。若謂孔子晚歲獨進曾子，或孔子歿後，曾子德加尊，行加修，則無明據。又孔子謂中庸之德民鮮能，而子思作中庸。以為遺言，則顏、閔猶無是告，以為自作，則非傳也。」此等議論，看似考據精詳，實亦憑肊為說。與主張曾子傳孔子之道，以及子思孟子者同一無據，不足深論。水心之意，亦初不在此。所以必別敍道統，駁斥舊說，不過以達其崇實黜虛之見而已。水心之言曰：「孔子教顏淵非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，必欲此身常行於度數折旋之中。而曾子告孟敬子，乃以為所貴者動容貌，正顏色，出辭氣三事而已。是則度數折旋皆可忽略而不省，有司徒具其文，而禮因以廢。」又曰：「周官言道則兼藝，易傳子思、孟子言道，後世於道，始有異說，益以莊、列、西方之學，愈以支離。」其意可概見矣。

宋儒於戴記，獨尊大學、中庸，諸子中獨尊孟子，以配論語，而為四書。固由於大學言為學之方，最有系統；（朱子語錄：「問初學當讀何書？曰：六經、語、孟皆當讀。但須知緩急。大學、語、孟，最是聖賢為人切要處。然語、孟隨事答問，難見要領。惟大學是說古人為學之大凡，體統都具。玩味此書，知得古人所鄉，讀語、孟便易入。後面功夫雖多，而大體已立矣。」又曰：「今且須熟究大學作間架，卻以他書填補之。」又曰：「大學是修身治人

的規模。如起屋相似，須先打個地盤。」）中庸所言之精微；孟子於諸子中，獨爲純正；亦與其道統之說相關也。水心既不信道統之說，故於學、庸、孟子，咸有詰難。其難大學格致之說曰：「大學以致知格物，在誠意正心之先。格字可有二解：物欲而害道，格而絕之；物備而助道，格而通之是也。程氏以格物爲窮理。夫窮盡物理，則天下國家之道，已無遺蘊，安得意未誠，心未正，知未至？以爲求窮理，則未正之心，未誠之意，未致之知，安能求之？故程氏之說不可通。然格物究作何解，殊未能定。蓋由爲大學之書者，自未能明，以致疑誤後學也。」其難中庸謂「書惟皇上帝降衷於下民，卽中庸天命之爲性。若有恆性，卽率性之爲道。克綏厥猷惟后，卽修道之謂教。（案所引三語，出僞湯誥。）然言降衷可，言天命不可。何者？天命物所同，降衷人所獨也。惟降衷爲人所獨，故人能率性而物不能。否則物何以不能率性邪？性而曰恆，是以可率。但云受命，則不知當然之理，各以意之所謂當然者率之，則道離於性矣。民有恆性，而后綏之，無加損也。云修則有損益矣。是教者強民從己也。」其難孟子曰：「洪範：耳目之官不思，而爲聰明，自外入以成其內也。思曰睿，自內出以成其外也。古人未有不內外交相成，而至於聖賢者。古人之耳目，安得不官而蔽於物？思有是非邪正，心有人危道微，後人安能常官而得之？蓋以心爲官，出孔子後；以性爲善，自孟子始；然後學者盡廢古人之條目，而專以心爲宗主，虛意多，實力少；堯舜以來內外相成之道廢矣。」案此諸說，均屬牽強。格物之釋甚多，是非誠難遽定。然因其說之難定，

遂謂古人自不能通，則未免失之武斷。水心謂「功力當自致知始，」則大學言致知在格物，不云欲致其知者，先格其物，明格物致知，卽係一事，原自致知爲始也。古書言性，本皆指人性言之。言物性須別之曰物，言人性不須別之曰人，言語之法，自如此也。孟子曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物變物，則引之而已矣。心之官則思。思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。」謂當以心之思，正耳目之蔽，非謂任心而遂廢耳目也。謂古人之耳目，安得不官而蔽於物，後人之心，安能常思而得之，試問耳目爲物所引，果有此事乎？無此事乎？耳目爲物所蔽，不藉心之思以正之，將何以正之乎？心不能常思而得，將廢心而專任耳目乎？抑當致力於治心乎？水心曰：「唐虞三代，上之治爲皇極，下之教爲大學，行之天下爲中庸。漢以來無能明之者。今世之學，始於心，而三者始明。然唐虞三代，內外無不合，故心不勞而道自存。今之爲道者，獨出內心以治外，故常不合。」夫心思耳目，非對立而爲二物也。用耳目者，非能不用心思；而心思亦非能離耳目而爲用也。（物變物則引之，所引者仍系其心。謂心隨耳目之欲，而不思其邪正也。若竟廢耳目之用，則本無物欲之蔽矣。）今乃曰：自外入以成其內，自內出以治其外，其說果可通乎？

水心於大極先後天之說，亦皆加以駁詰。謂孔子彖辭，無所謂太極。太始太素等茫昧荒遠之說，實惟莊、列有之。又謂河圖洛書之說，已爲怪誕，況於先後天乎？孔子繫易，辭不及數。惟大傳稱大衍之數五十，其下文

有五行生成之數。五行之物，徧滿天下，觸之卽應，求之卽得，而謂其生成之數，必有次第，蓋曆家立其所起，以象天地之行，不得不然。大傳以易之分揲象之，蓋易亦有起法也。大傳本以易象曆，而一行反以爲曆本於易。夫論易及數，非孔氏本意，而謂曆由易起，推道以從數，執數以害道」云云。此說誠亦有理。然太始太素等名，見於易緯（見第二篇。）緯書固多怪迂之論，中亦多存經說。謂其不足信則可，謂非古說則不可。專言數誠非孔氏之意。然古代哲學與天文曆數，相關極密。謂孔子不專言數則可，必謂言數之說，盡出後人附會，亦非。水心謂「天地陰陽最忌以密理窺測。」推其意，必專就事論事；高深玄遠之說，一語不及而後可。然哲學固不容如是也。

水心又論「黃叔度爲後世顏子」之說云：「孔子所以許顏子者，皆言其學，不專以質。漢人不知學，以質爲道，遂使老、莊之說，與孔、顏並行。」案宋儒好言「聖賢氣象」，在彼修養之餘，誠不能謂無所見。然亦有入魔道處。水心此論，頗中其失。

水心旣以實角爲主，自不免功利之見。故謂「正誼不謀利，明道不計功，初看極好，細看全疏闊。古人以利與人，而不自居其功，故道義光明。旣無功利，則道義乃無用之虛語耳。」殊不知上下交征利，勢必至於不奪不厭。未有仁而遺其親，未有義而後其君，正古人之以義爲利；而正誼不謀利，明道不計功，亦正所以規違

利也。此等說，皆未免失之偏激。

凡主張功利之說者，世人每謂其心術不可問，此實不然。彼不過立說少偏耳，其意，固欲以利人也。若但圖自利，則雞鳴而起，孳孳爲之可矣；而何必著書立說，以曉天下乎？故主張功利之說者，其制行，往往高潔過人，方正不苟。以其策書與主張道義之人異，其蘄向則同也。水心當韓侂胄用兵時，嘗一出任事，以是頗爲論者所譏。此實理學家好苛論人，而不察情實之弊。不可不有以正之。案水心當淳熙時，屢以大仇未復爲言。開禧欲用兵，除知建康府。辭，力言此事未可易言。欲先經營淮、漢，使州有勝兵二萬，然後挑彼先動，因復河南。河南既復，乃於已得之地，更作一重，爲進取之計。實爲老謀勝算。而侂胄急於建功，（急於建功，便是私意。）不能用。水心又上劄子，請修實政，行實德。意主修邊而不急於開邊，整兵而不急於用兵。尤欲節用減賦，以寬民力。時亦以爲迂緩，不能用。但欲藉其名以草詔。水心力辭。則其不同侂胄之輕舉，彰彰矣。兵既敗，乃出安集兩淮。力陳救敗之計。旋兼江淮制置，措置屯田。時傳言金兵至。民渡江者億萬，爭舟至覆溺。吏持文書至官，皆手顫不能出語。水心歎曰：「今竟何如？」乃用門下士滕宬計，以重賞募勇士，渡江劫其營。十數往返，俘馘踵至。士氣稍奮，人心稍安。金人乃解。水心相度形勢，欲修沿江堡塢，與江中舟師相犄。自此漸北，撫用山水寨豪傑。中朝急於求和。水心以爲不必，請先自固，徐爲進取之圖。蓋其審慎於啟釁之先，效命於僨軍之際，其忠忱才

略，咸有足多者。而忍以一節輕議之哉？況所議者，皆捕風捉影，不察情實之談乎？侂胄既死，其黨許及之、曾孝友等，懼得罪，反劾水心附會用兵，以圖自免。遂奪職奉祠。爾此封事具在，竟莫能明其本末。亡國之是非，必不明，功罪必倒置，可為浩歎矣。水心弟子周南，（字南仲，吳縣人。）北伐時，嘗奉長樞密院機速房之命。辭曰：「吾方以先事造兵，為發狂必死之藥，敢鄉邇乎？」卒不受命。侂胄之誅，水心弟子與者三人。（趙汝談、汝鐺、王大受。汝鐺，一作汝讜，字蹈中，大梁人。大受，字宗可，一字拙齋，饒州人。）亦可見水心之宗旨矣。水心既廢，杜門家居，絕不自辯。嘗歎「女真復為天祚，他人必出而有之。」又謂「自戰國以來，能教其民而用之，惟一諸葛亮，非驅市人之比。故其國不勞，其兵不困，雖敗而可戰。」其經綸又可見矣。其與丁少詹（丁希亮，字少詹，黃巖人。水心弟子。）書謂「世間祇常理。所謂豪傑卓然興起者，不待教詔而自能，不待勉強而自盡耳。至於以機變為經常，以不遜為坦蕩，以窺測隱度為義理，以見人隱伏為新奇，以跌蕩不可羈束為通透，以多所疑忌為先覺，此道德之棄材也。讀書之博，祇以長敖；見理之明，祇以遂非」云云。則卓然儒者之言，雖程、朱無以踰其淳也。然則世之踔弛自喜，好為大言，而實際並無工夫，蹊徑之地，且不可問；而顧謬託於功利之論，以譁世而惑衆者，寧非言功利者之罪人哉？

永康之學，原於東萊。然東萊之論，實與永康絕異，不可不察也。東萊與葉正則書曰：「靜多於動，踐履多

於發用，涵養多於講說，讀經多於讀史，功夫如此，然後可久可大。」與朱侍講曰：「向來一出，始知時事益難平，爲學功夫益無窮，而聖賢之言益可信。」其與陳同甫，則曰：「井渫不食，正指汲汲於濟世者。所以未爲井之惻？蓋汲汲欲施，與知命者殊科。孔子請討見卻，但曰以吾從大夫之後，不敢不告；孟子雖有自任氣象，亦云吾何爲不豫哉？殆可深觀也。」則實非急於功名之流。其論政事，亦恆以風俗爲重。所撰禮記說，嘗「秦漢以來，外風俗而論政事。」論語說曰：「後世人所見不明，或反以輕捷便利爲可喜，淳厚篤實爲遲鈍，不知此是君子小人分處。」與學者及諸弟書曰：「嘗思時事所以艱難，風俗所以澆薄，推其病原，皆由講學不明之故。若使講學者多，其達也自上而下，爲勢固易；雖不幸皆窮，然善類既多，熏蒸上騰，亦有轉移之理。雖然，此特憂世之論耳。中天下而立，定四海之民，所性不存焉，此又當深長思也。」皆卓然儒者之論。其論自治謂：「析理當極精微，毫釐不可放過。」又謂：「步趨進退，左右周旋，若件件要理會，必有不到。惟常存此心，則自然不違乎理。」頗能兼朱、陸之長。史稱東萊少時，性極褊，後病中讀論語，至「躬自厚而薄責於人」，有省，遂終身無暴怒。困學紀聞紀其言，謂「爭校是非，不如斂藏收養。」則其氣象寬博，自有過人者。宜其不與於朱、陸之爭，且能調和二家也。

東萊死後，其弟子約，議論漸變。朱子答劉子澄曰：「伯恭無恙時，愛說史學。身後爲後生輩糊塗說出一

般惡口小家議論，賤王尊霸，謀利計功，更不可聽。子約立脚不住，亦曰：吾兄蓋嘗言之云爾？」又一書曰：「婺州自伯恭死後，百怪都出。至如子約別說出一般差異的話，全然不是孔孟規模，卻做管商見識，令人駭歎。然亦是伯恭自有些拖泥帶水，致得如此，又令人追恨也。」答潘端叔曰：「子約所守，固無可疑。然其論甚怪。教得學者相率舍道義之塗，以趨功利之域。充塞仁義，率獸食人，不是小病。故不免極力陳之。以其所守言之，固有過當。若據其議論，則亦不得不說到此地也。」可見功利之說，皆起於子約時矣。然其主持實以陳同甫為最力。故朱子答黃魯直書，謂「婺州近日一種議論愈可惡。大抵名宗呂氏，而實主同甫。」語類又謂「伯恭門人，亦有為同甫之說」者也。

同甫之為人，不如水心之純；其才，亦不如水心之可用。（水心行事具見前。）龍川落魄，以疏狂為俠。嘗三下大理獄。其言曰：「研窮義理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較理於分寸；以積累為工，以涵養為主，睟面盎背，則於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陳，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至；龍蛇虎豹，變見而出沒；推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸；自謂差有一日之長。」乃大言耳。然其論王霸義利之說，則其攻駁當時之論，實較水心為有理致，不可誣也。龍川之言曰：「自孟荀論義利王霸，漢唐諸儒，未能深明其說。本朝伊洛諸公，辨析天理人欲，而王霸義利之說，於是大明。然謂三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，固已使人不能

心服。而近世諸儒，遂謂三代專以天理，漢唐專以人欲行。其間有與天理暗合者，是以亦能久長。亮以爲漢唐之君，本領非不洪大開廓。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者，曰義曰王。漢唐做得成者，皆曰利曰霸。一頭自如此，一頭自如彼。說得雖甚好，做得亦不惡。如此，卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下，只有一個頭顱做得成耳。」又曰：「心之用，有不盡而無常泯，三代做之盡者也，漢唐做不到盡者也。本末感應，只是一理。使其田地根本無有是處，安得有小康？」龍川之說，蓋謂義之與利，王之與霸，天理之與人欲，惟分量多少之異，性質則初無不同也。蕺山之言曰：「不要錯看了豪傑。古人一言一動，凡可信之當時，傳之後世者，莫不有一段真至精神在內。不誠則無物，何從生出事業來？」與龍川之言，若合符節。如龍川蕺山之言，則天下惟有一理，可以成事。如朱子之說，轉似僞者有時亦可成事矣。其意欲使道尊，而不知適以小之也。且如朱子之說，則世之求成事者，將皆自屏於道之外，而道真爲無用之物矣。龍川又極論其弊曰：「以爲得不傳之絕學者，皆耳目不洪，見聞不逮之辭也。人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才。譬之金銀銅鐵，鍊有多少，則器有精粗。豈其本質之外，挨出一般，以爲絕世之美器哉。故浩然之氣，百鍊之血氣也。使世人爭騖高遠以求之，東扶西倒，而卒不著實而適用，則諸儒所以引之者過矣。」又曰：「眼盲者摸索得著，謂之暗合。不應二千年之間，有目皆盲也。亮以爲後世英雄豪傑，有時閉眼胡做，遂爲

聖門之罪人。及其開眼運用，無往而非赫日之光明。今指其閉眼胡做時，便以爲盲無一分光。指其開眼運用時，只以爲偶合天下之盲者能幾？利欲汩之則閉。心平氣定，雖平平眼光，亦會開得。况夫光如黑漆者，開則其正也，閉則霎時浮翳耳。今因吾眼之偶開，便以爲得不傳之絕學；奮界而立，盡絕一世之人於門外。而謂二千年之君子，皆盲眼不可點洗；二千年之天地日月，皆若有若無；世界皆是利欲，斯道之不絕者，僅如縷耳。此英雄豪傑，所以自絕於門外；以爲建功立業，別是法門道些好說話，且與留著妝景足矣。」集世謂儒術迂疏，正是如此。龍川之言，亦可深長思也。

凡講學家，往往設想一盡美盡善之境以爲鵠。說非不高，然去實際太遠，遂至成爲空話。中國人素崇古，宋儒又富於理想，乃舉其所謂盡美盡善之境，一一傳之古人；而所謂古人者，遂成爲理想中物；以此期諸實際，則其功必不可期；以此責人，人亦無以自處矣。此亦設想太高，持論太嚴之弊也。龍川與朱子書曰：「秘書以爲三代以前，都無利欲，都無要富貴底人。今詩書載得如此潔淨，只此是正大本子。亮以爲才有人心，便有許多不潔淨。」破理想之空幻，而據實際以立論，亦理學家所嘗引爲他山之石也。

所謂義利，往往不可得兼。然此自係格於事實，以致如此。若論究竟，則二者之蘄向，固未嘗不一。所謂舍利而取義者，亦以格於事勢，二者不可得兼云然，非有惡於利也。主張之過，或遂以利爲本不當取，則又誤矣。

龍川之書曰：「不失其馳，舍矢如破，君子不必於得禽也。而非惡於得禽也。範我馳驅，而能發必命中者，君子之射也。豈有持弓矢審固而甘心於空反者乎？」亦足箴理學家偏激之失也。

龍川之論，朱子距之如洪水猛獸，又視其闢江西爲嚴。然其議論之可取如此。亦可見道理之弘，不容執一成之見以自封矣。然朱子之言，亦有足資警惕者。朱子答呂子約書曰：「孟子一生，忍窮受餓，費盡心力，只破得枉尺直尋四字。今日諸賢，苦心勞力，費盡言語，只成就得枉尺直尋四字。」其言足資猛省。蓋謂凡能成事者，皆有合於當然之道，不得謂惟吾理想中之一境有合，而餘皆不合。其言自有至理。然世事錯綜已極，成否實難豫料。就行事論，只能平心靜氣，據我所見爲是是者，盡力以行之，而不容有一必其成功之念。苟欲必其成功，則此心已失其正。成功仍未可必，所行先已不當矣。故論事不宜過嚴，而所以自律者，則本原之地，不容有毫髮之間。龍川箴朱子立論之過隘，朱子譏龍川立心之未淳，其言亦各有一理也。

# 篇十一　宋儒術數之學

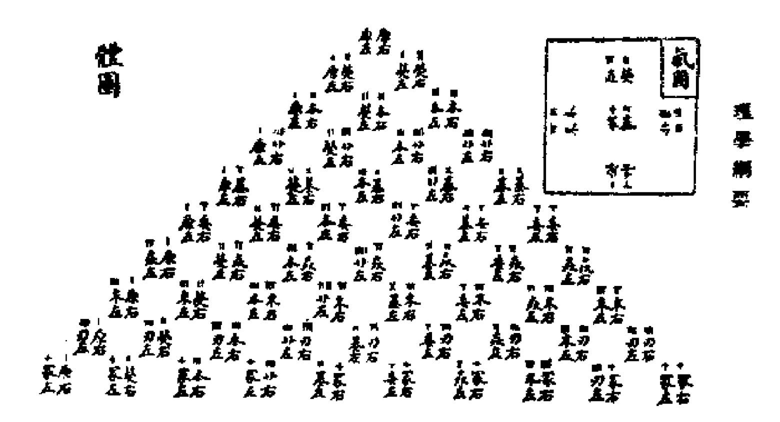
宋儒術數之學，其原有二：(一)則周子之太極圖，邵子之先天圖，與參同契爲一家言，蓋方士修煉之書也。(二)則天地生成之數。司馬氏之潛虛，及劉氏、蔡氏河圖洛書之說本之。

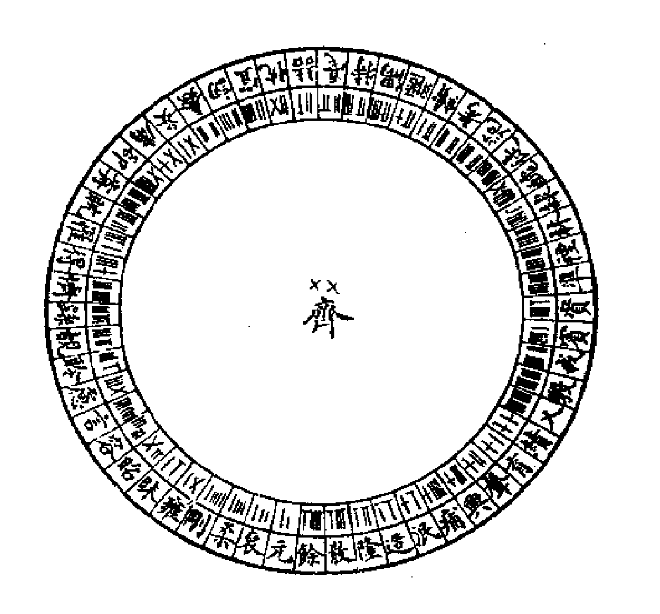
所謂天地生成之數者？其說見於鄭氏之易注。易繫辭傳曰：「天一，地二。天三，地四。天五，地六。天七，地八。天九，地十。」又曰：「天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數，五十有五。此所以成變化而行鬼神也。」一、三、五、七、九爲天數，二、四、六、八、十爲地數，所謂天數五，地數五也。一、三、五、七、九相加，爲二十有五，二、四、六、八、十相加，爲三十，所謂天數二十有五，地數三十也。二十五與三十相加，爲五十有五，則易所言之凡數也。鄭氏注曰：「天一生水於北，地二生火於南，天三生木於東，地四生金於西，天五生土於中。陽無耦，陰無妃，未得相成。於是地六成水於北，與天一並。天七成火於南，與地二並。地八成木於東，與天三並。天九成金於西，與地四並。地十成土於中，與天五並。」此所謂五行生成之數。漢書五行志；左氏昭公九年：「裨竈曰：火，水妃也，妃以五成。」疏引陰陽之書言五行妃合；十八年「梓愼曰：水，火之牡也。」疏引陰陽之書言五行嫁娶，說皆略同。後人於鄭氏之說，或多駁難，然非此無以釋五位相得而各有合也。月令言五方木、火、金、水皆成數，惟土爲生數。太玄玄圖篇云：「一與六共宗，二與七爲朋，三與八成友，四與九同道，五與五相守，」說亦大同，惟中央不言五與十而已。司馬氏潛虛所用，卽保此數。

溫公潛虛，亦從萬物之所由來說起。由此推原人性，而得其當然之道。其說曰：「萬物皆祖於虛，生於氣。氣以成體，體以受性。性以辨名。名以立行。行以俟命。故虛者，物之府也。氣者，生之戶也。體者，質之具也。性者，神

之賦也。名者，事之分也。行者，人之務也。命者，時之遇也。」蓋亦欲通天人之故者也。（謂萬物皆祖於虛，不如張子泯有無爲一之當。）

其氣圖以五行分布五方，用其生數爲原、熒、本、卝、基，而以其成數爲委、焱、末、刃、冢。以此互相配合，其數五十有五，畫成級數，是爲體圖。體圖一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人。其說曰：「少以制衆，朔綱紀也。位愈卑，黜愈多，所以爲順也。」又以五行生成之數遞相配，其數亦五十有五，謂之性圖。（其中以水配水，以火配火者，謂之十純。其餘謂之配。）又以一至十之數互相配，各爲之名，亦得五十五。其中以五配五曰齊，居中。餘則規而圖之，始於元而終於餘，是爲名圖。齊包斡萬物，無位。元，餘者，物之終始，無變。餘各有初、二、三、四、五、六、上七變。凡三百六十四變。變尸一日，授於餘而終之。其說曰：人之生本於虛。虛然後形，形然後性，性然後動，動然後情，情然後事，事然後德，德然後家，家然後國，國然後政，政然後功，功然後業，業終則反於虛矣。故萬物始於元，著於寘，存於齊，消於散，訖於餘。五者，形之運也。柔，剛，雍，昧，昭，性之分也。容，言，慮，聆，覲，動之官也。蘇，懠，得，羅，耽，情之訓也。𢍏，御，庸，妥，蠹，事之變也。訒，宜，忱，喆，戛，德之塗也。特，偶，暱，續，考，家之綱也。范，徒，醜，隸，林，國之紀也。瘧，準，資，賓，戰，政之務也。斅，乂，績，育，聲，功之具也。興，痛，泯，造，隆，業之著也。」蓋欲以稱象萬事也。元餘齊無變，不占。初，上者，事之終始，亦不占。餘五十二名，各


體圖
氣圖



以其二三四五六爲占，五行相乘得二十五，又以三才乘之，得七十五，以爲策。虛其五而用七十占之。其占分吉、臧、平、否、凶五者。

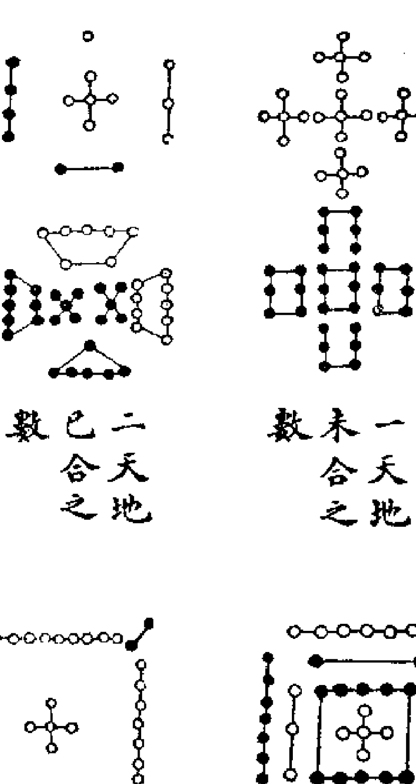
溫公好太玄，留心三十年，集諸說而作注。其作潛虛自云：「玄以準易，虛以擬玄。」玄起冬至，終大雪，蓋象物之始終。虛亦然。其繫元之辭曰：「元，始也，夜半日之始也，朔月之始也，冬至歲之始也。」繼之以裒，曰「裒，聚也。氣聚而物，宗族聚而家，聖賢聚而國。」終之以散，繼之以餘，蓋亦象物之始終。其思想實未能出於太玄之外。此等書，殊可不必重作也。

溫公潛虛，雖不足貴，而其踐履，則有卓然不可企及者。溫公之學，重在不欺。自謂「生平所爲，未嘗不可對人言。」一弟子劉安世問：「有一言而可以終身行之者乎？」曰：「其誠乎？」問其目，曰：「自不妄語始。」安世學之，七年而後成。故能屹然山立。論者稱涑水門下，忠定（安世諡）得其剛健篤實，范正獻（祖禹）得其純粹云。傳溫公之數學者，則晁景迂也。

景迂從溫公遊，又從楊賢實（康節弟子）傳先天之學，姜至之講洪範。溫公著潛虛，未成而病，命景迂補之。景迂謝不敢。所著書，涉於易者甚多。今惟易玄星紀譜，尙存景迂集中。其書乃將溫公之太玄曆，康節之太玄準易圖，據曆象合編爲譜，以見易與玄之皆本於天也。

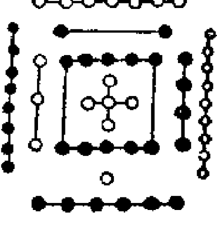
五行生成之數，鄭氏以之注繫辭傳天地之數。其注大衍之數亦用之。其注「河出圖，洛出書，」則引春秋緯云：「河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龍圖發，洛龜書成。河圖有九篇，洛書有六篇。」初不言九篇六篇所載爲何事。漢書五行志載劉歆之言曰：「虙犧氏繼天而王，受河圖，則而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜雒書，法而陳之，洪範是也。」（張衡東京賦：「龍圖授羲，龜書畀姒。」）始以河圖爲八卦，洛書爲五行。（僞孔傳及論語集解引孔氏，亦皆以河圖爲八卦。）然亦僅言八卦五行，出於圖、書，而圖、書究作何狀，則莫能質言。（邢昺論語疏：「鄭玄以爲河圖、洛書，龜龍銜負而出。如中候所說，龍馬銜甲，赤文綠字。甲似龜背，袤廣九尺。上有列宿斗正之度，帝王錄紀興亡之數。」云「列宿斗正之度，」似圖。云「帝王錄紀興亡之數，」則亦似書矣。又云：「赤文綠字，甲似龜背，」則龍馬所負，亦龜書也。隋志：「河圖二十卷。河圖龍文一卷。其書出於前漢。有河圖九篇，洛書六篇。自黃帝至周文王所受本文。又別有三十篇，云自初起至於孔子九聖之所增演，以廣其意。」其書既亡，無可究詰。漢書五行志，以「初一曰」以下六十五字皆爲洛書本文。孔以「初一曰」等二十七字，係禹加。劉彪、顧焯，以爲龜背有二十八字。劉炫謂止二十字。亦皆以意言之而已。要之河圖、洛書，本神怪之談，無從徵實。必欲鑿求，適成其爲癡人說夢而已。）至宋時，始有所謂易龍圖者，託諸陳摶。（見李淑邯鄲書目。）朱子已明言其僞。淸胡渭易圖明辨，謂其圖見於張仲純易象圖說者凡四：其第一圖，即天數

二十有五，地數三十。第二圖上爲五行生數，下爲五行成數。第三圖合二者爲一。第四圖則所謂「戴九履一，



一 天地未合之數

二 天地已合之數



三 天地生成之數

四 洛書縱橫十五之象

左三右七，二四為肩，六八為足。五為腹心，縱橫數之皆十五」者也。其數與大戴記明堂九室，（大戴記明堂篇：「明堂者，古有之也。凡九室。二、九、四；七、五、三；六、一、八。」）及後漢書張衡傳注引易乾鑿度同。案後漢書劉瑜傳：瑜上書「河圖授嗣，正在九房，」則以此數為河圖。然九宮之數，合於九疇，故又有以此為洛書者。

宋劉牧撰易數鉤隱圖，就龍圖天地已合之數，盡其中以上圖為兩儀，下圖為四象，以為河圖。其有五數及十數者為洛書。蔡元定則以第三圖為河圖，第四圖為洛書。引關朗易傳為證。易傳曰：「河圖之文，七前六後，八左九右。聖人觀之以畫卦。是故全七之三以為離，奇以為巽。全八之三以為震，奇以為艮。全六之三以為坎，奇以為乾。全九之三以為兌，奇以為坤。正者全其位，隅者盡其畫。洛書之文，九前一後，三左七右；四前左，二前右，八後左，六後右。後聖稽之為三象：一、四、七為天生之數，二、五、八為地育之數，三、六、九為人資之數。」所謂則圖書卦者，與劉牧之四象生八卦圖合，宋時言圖書者，所由以圖書附合於易也。（劉氏曰：「水居坎而生乾，金居兌而生坤，火居離而生巽，木居震而生艮。」謂水數六，除三畫為坎，餘三畫為乾，金數九，除三畫為兌，餘六畫為坤；火數七，除三畫為離，餘四畫為巽；木數八，除三畫為震，餘五畫為艮也。乾坤艮巽，畫數恰合，巧矣。然坎離震兌皆止三畫，殊不可通。）關朗易傳，乃北宋阮逸所造偽書，見陳無已後山叢談，實本諸劉牧，而又小變其說者，蔡氏為所欺也。

巽 離 坤
震 兌
艮 坎 乾

東都事略儒學傳謂：「陳摶讀易，以數學授穆脩，脩以授种放，放授許堅，堅授范諤昌。」朱漢上經筵表謂：「陳摶以先天圖傳种放，放傳穆脩，脩傳李之才，之才傳邵雍。（明道誌康節墓，亦謂其學得之李挺之，挺之得之穆伯長。）放以河圖、洛書傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。脩以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程顥、程頤。」晁公武郡齋讀書志：「易證墜簡一卷。天禧中，毘陵從事范諤昌撰。自謂其學出於湓浦李處約、廬陵許堅。」處約不知卽溉否。然邵子之學出於先天圖；劉牧之學出於河圖洛書；周子之學出於太極圖，則不可誣也。

南渡以後，精於數學者，莫如蔡西山父子。西山以十爲河圖，（五行生成數。）九爲洛書。（九宮。）又謂

「河圖、洛書虛其中爲太極。奇耦各居二十，（謂一、三、七、九，與二、四、六、八，相加皆爲二十。）則亦兩儀。一、六爲水，二、七爲火，三、八爲木，四、九爲金，五、十爲土，固洪範之五行，而五十有五又九疇之子目也。（五行五，五事五，八政八，五紀五，皇極一，三德三，稽疑七，庶徵十，福極十一。）洛書一、二、三、四，而含九、八、七、六，縱橫十五而互爲九、八、七、六，則亦四象也。四方之正，以爲乾、坤、離、坎，四隅之偏，以爲兌、震、巽、艮，（此邵子先天方位。）則亦八卦也。洛書固可以爲易，河圖亦可以爲範；且又安知圖之不爲書，書之不爲圖邪？」又曰：「太極者，象數未形，而其理已具之稱；形器已具，而其理無朕之目。在河圖、洛書，皆虛中之象也。周子曰：無極而太極；邵子曰：道爲太極；又曰：心爲太極；此之謂也。太極之判，始生一奇一耦，而爲一畫者二，是爲兩儀。其數則陽一而陰二。在河圖、洛書，則奇耦是也。周子所謂太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉；邵子所謂一分爲二者，皆謂此也。兩儀之上，各生一奇一耦，而爲二畫者四，是爲四象。其位則太陽一，少陰二，少陽三，太陰四。其數則太陽九，少陰八，少陽七，太陰六。以河圖言之：則六者，一而得於五者也。七者，二而得於五者也。八者，三而得於五者也。九者，四而得於五者也。以洛書言之：則九者，十分一之餘也。八者，十分二之餘也。七者，十分三之餘也。六者，十分四之餘也。周子所謂水、火、木、金；邵子所謂二分爲四者，皆謂此也。四象之上，各生一奇一耦，而爲三畫者八，於是三才略具，而有八卦之名矣。其位則乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎

六、艮七、坤八。在河圖則乾、坤、離、坎，分居四實；兌、震、巽、艮，分居四虛。在洛書則乾、坤、離、坎，分居四方；兌、震、巽、艮，分居四隅。周禮所謂三易經卦各八；大傳所謂八卦成列；邵子所謂四分爲八者，皆指此而言也。」（以上皆引易學啟蒙。此書實西山所撰也。）蓋將先天、太極，及宋人所謂河圖、洛書者，通合爲一矣。

西山於洪範之數，未及論著，皆以授九峯。九峯著洪範皇極，以九九之數爲推。其言曰：「數始於一，參於三，究於九，成於八十一，備於六千五百六十一。八十一者，數之小成也。六千五百六十一者，數之大成也。天地之變化，人事之始終，古今之因革，莫不於是著焉。」又曰：「一變始之始，二變始之中，三變始之終。四變中之始，五變中之中，六變中之終。七變終之始，八變終之中，九變終之終。數以事立，亦以事終。」蓋欲以數究萬物之變者也。此等說太覺空漠，無可徵驗，即無從評論其是非。然洪範皇極，頗多微妙之言。今略引數條於下：

洪範皇極曰：「有理斯有氣，氣著而理隱。有氣斯有形，形著而氣隱。人知形之數，而不知氣之數；人知氣之數，而不知理之數。知理之數則幾矣。動靜可求其端，陰陽可求其始。天地可求其初，萬物可求其紀。鬼神知其所幽，禮樂知其所著，生知所來，死知所去。易曰：窮神知化，德之盛也。」形者，已成之局。氣者，形之原因。理又氣之原因。數者，事之必然。知理之數，則形氣自莫能外矣。故以爲窮神知化也。

又曰：「欲知道，不可以不知仁。欲知仁，不可以不知義。欲知義，不可以不知禮。欲知禮，不可以不知數。數

九九積數圖

| 一 | 九 | 八十一 | 七百二十九 |
| --- | --- | --- | --- |
| 二 | 十八 | 百六十二 | 一千四百五十八 |
| 三 | 二十七 | 二百四十三 | 二千一百八十七 |
| 四 | 三十六 | 三百二十四 | 二千九百一十六 |
| 五 | 四十五 | 四百有五 | 三千六百四十五 |
| 六 | 五十四 | 四百八十六 | 四千三百七十四 |
| 七 | 六十三 | 五百六十七 | 五千一百有三 |
| 八 | 七十二 | 六百四十八 | 五千八百三十二 |
| 九 | 八十一 | 七百二十九 | 六千五百六十一 |

者，禮之序也。知序則幾矣。」仁義二者，仁爲空名，義則所以行仁。禮之於義亦然。數者，禮之所以然也。知數，則所行之禮，皆不差忒；於仁義無遺憾，於道亦無不合矣。此說將仁義禮一以貫之，即所以使道與數合而爲一

也。

又曰：「數運無形而著有形。智者一之，愚者二焉。數之方生，化育流行。數之已定，物正性命。圓行方止，爲物終始。隨之而無其端也，迎之而無其原也。渾之惟一，析之無極。惟其無極，是以惟一。」此言原因結果之間，所以無毫釐差忒者，以其本是一體。惟本是一體，而分析特人所強爲，故毫釐不得差忒。以其析之無窮，而仍毫釐不得差忒，可見其本是一體，而分析特人之所爲也。

又曰：「數者，動而之乎靜者也。象者，靜而之乎動者也。動者，用之所以行。靜者，體之所以立。用既爲體，體復爲用。體用相仍，此天地萬物所以化生而無窮也。」此所謂靜者，謂人所能認識之現象。動者，現象之所由成也。用既爲體，體復爲用，言現象皆有其所以然之原因；而此現象，復爲他現象之原因也。

又曰：「順數則知物之所始，逆數則知物之所終。數與物非二體也，始與終非二致也。大而天地，小而毫末；明而禮樂，幽而鬼神；知數即知物也，知始即知終也。」九峯所謂數，即宇宙定律之謂。明乎宇宙定律，則於一切事物，無不通貫矣。故曰：「物有其則，數者盡天下之物則；事有其理，數者盡天下之物理」也。

以上所引，皆洪範皇極中精語。略舉數條，不能盡也。然亦可見宋代理學家，其學雖或偏於術數，而其意仍在明理；其途徑雖或借資異學，而多特有所見，不爲成說所囿。後人訾謷之辭，實不盡可信也。

# 篇十二　陽明之學

陽明之學，蓋遠承象山之緒。而其廣大精微，又非象山所及。

一種哲學，必有其特異之宇宙觀及人生觀。此理前已言之。陽明之學，雖不能離乎宋儒，而別爲一學，然以佛教譬之，固卓然立乎程朱之外，而自成一宗者矣。其宇宙觀及人生觀，果有以特異於程朱乎？曰：有。

宋學至朱子而集其大成。其異乎朱子者，如陸子，則當陽明時，其說不甚盛行。故朱子之學，在當時，實宋學之代表也。朱子以宇宙之間，有形迹可指目想像者，皆名爲氣。而別假設一所以然者，名之曰理。形迹之已然者，不能盡善。然追溯諸未然之時，固不能謂其必當如是。故以理爲善，凡惡悉委諸氣。本此以論人。則人人可以爲善，而未必人人皆能爲善。其可以爲善者理，使之不能爲善者氣也。於是分性爲義理氣質兩端。義理之性，惟未生時有之。已墮形氣之中，則無不雜以氣質者。人欲爲善，必須克去其氣質之偏，使不爲天理之累而後可，朱子論理氣及人性之說如此。

陽明之說則不然。陽明以理氣爲一。謂「理者氣之條理，氣者理之運用。無條理固不能運用；無運用，亦無所謂條理矣。」然則所謂理與氣者，明明由人之觀念，析之爲二，在彼則實爲一物也。然則理不盡善，氣亦

不盡善乎？曰：不然。理者，氣之流行而不失其則者也。春必繼以夏，秋必繼以冬，此即氣之流行之則，即是理，純粹至善者也。其流行之際，不能無偶然之失。則如冬而燠，夏而寒，是爲愆陽伏陰。愆陽伏陰，卒歸於太和。可見流行雖有偶差，主宰初未嘗失。主宰之不失，即至善也。（陽明門下，論理氣合一最明白者，當推羅整庵。整庵之說曰：「通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，動靜往來，闔闢升降，循環無已。積微而著，由著復微。爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜轇轕，而卒不克亂。莫知其所以然而然。是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行。或因易有大極之說，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間，是不然矣。○理者氣之條理之說，雖暢發於陽明，實亦道原於宋儒。張子謂「虛空即氣。」「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也順而不妄。」程子謂「天地之化，一息不留，疑其速也，然寒暑之變甚漸。」朱子曰：「有個天理，便有個人欲。蓋緣這天理有個安頓處，才安頓得不恰好，便有個人欲出來。」皆陽明之說之先河也。）

推此以論人。則氣即心，理即性。心與性之不可歧而爲二，猶理與氣之不可歧而爲二也。宇宙全體，無之非氣，即無之非理。人稟氣以生，即稟理以生也。人心千頭萬緒，感應紛紜而不昧。其感應，流行也。其不昧，主宰也。感應不能無失，猶氣之流行，不能無愆陽伏陰。其終能覺悟其非，則即其主宰之不昧也。故理善氣亦善，性

善心亦善，（上知下愚，所稟者同是一氣。然一知一愚者，上知所稟之氣淸，下愚所稟之氣濁也。同一氣也，而有淸濁之分，何也？曰：氣不能無運行，運行則有偏勝雜糅之處。有偏勝雜糅，斯有淸濁矣。然論其本，則同是一氣。惡在偏勝雜糅，不在氣也。故氣不可謂之惡。故曰性善。○宋儒以人之不善，歸咎於氣質。陽明則歸咎於習。所謂習者，非有知識後始有，并非有生後始有，稟氣時即有之。氣之偏勝，即習之所從出也。如仁者易貪，知者易詐，勇者易暴。其仁即聖人之仁，其知即聖人之知，其勇即聖人之勇，以其所稟者，與聖人同是一氣也。其所以流於貪詐暴者，則以其氣有偏勝故。此當學以變化之。惟雖有偏勝，而其本質仍善，故可變化。若其質本惡，則不可變矣。陽明之說如此，實亦自宋儒之說一轉手耳。○失在流行，不在本體；故只有過不及，無惡。）

氣之流行而不失其則者，理也。心之感應而不昧其常者，性也。理與氣非二，則性與心非二。欲知氣之善，觀其流行而不失其則，則知之矣。欲求心之善，於其感應之間，常勿失其主宰，即得之矣。此主宰，即陽明之所謂知也。而致良知之說以立。

夫謂良知即人心之主宰者，何也？陽明以天地萬物爲一體。其言曰：「自其形體而言謂之天。自其主宰而言謂之帝。自其流行而言謂之命。自其賦於人而言謂之性。自其主於身而言謂之心。心之發謂之意。意之體謂之知。其所在謂之物。」蓋宇宙之間，本無二物。我之所稟以生者，即宇宙之一部分；其原質，與天地萬物

無不同。（故曰：人與天地萬物一體，非以天地萬物爲一體也。陽明之言曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知。豈惟草木瓦石，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物，與人原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾。只爲同此一氣，故能相通耳。」錢緒山曰：「天地間只有此知。天只此知之虛明；地只此知之凝聚；鬼神只此知之妙用；日月只此知之流行；人與萬物，只此知之合散；而人只此知之精粹也。此知運行，萬古有定體，故曰太極。無聲臭可卽，故曰無極。」歐陽南野曰：「道塞乎天地之間，所謂陰陽不測之神也。神凝而成形，神發而爲知。知也者，神之所爲也。神無方無體。其在人，爲視聽，爲言動，爲喜怒哀樂。其在天地萬物，則發育峻極。故人之喜怒哀樂，與天地萬物，周流貫徹，而無彼此之間」云云。陽明之學，於一元之論，可謂發揮盡致矣。）而此原質，自有其發竅最精之處。此處卽我之心。心也，意也，知也，同物而異名。故用力於知，卽用力於心，而用力於心，卽用力於造成我之物質發竅最精之處也。此致良知之說所由來也。

不曰用力於心，而曰用力於知者，何也？曰：心意知同體不離；舍意則無以見心，舍知則無以見意也。故曰：「心無體，以知爲體。」然知亦非能離所知而獨存也。故曰：「知無體，以感應是非爲體。」「心之本體至善，然發於意則有善有不善。」此猶主宰雖是，而流行之際，不能無差也。意雖有善有不善，「然知是知非之知，

未嘗不知。」則猶流行偶差，而主宰常存也。心之體，既必卽意與知而後可見，則欲離意與知而用力於心者，自保邪說詖辭。故曰：「欲正心者，本體上無可用功。必就其發動處著力，知其是而爲之，知其非而不爲，是爲致知。知至則意誠，意誠則心正，心正則身修。故曰：大學之要，在於誠意。誠意之功，在於格物。誠意之極，厥惟止至善」也。陽明之學之綱領如此。

所謂格物者，非謂物在外而以吾心格之也。意之所在謂之物。故曰：「意在於事親，事親便是一物。意在於事君，事君便是一物。意在於仁民愛物，仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，視聽言動，便是一物。」意之所在謂之物何也？曰：「一念未萌，則萬境俱寂。念之所在，境則隨生。如念不注於目前，則泰山覩面而不睹；念苟注於世外，則蓬壺遙隔而成象」矣。（塘南之言。）蓋知者能知，物者所知。所之不能離能，猶能之不能離所也。故曰：「無心外之理，無心外之物。」故理一者，在我之主宰。分殊者，主宰之流行。故曰：「物之無窮，只是此心之生生」而已。故無所謂物之善不善，只有此心之正不正也。（塘南曰：「事之體，強名曰心。心之用，強名曰事。其實只是一件，無內外彼此之分也。故未有有心而無事，有事而無心者。故充塞宇宙，皆心也，皆事也，皆物也。」又曰：「心常生者也。自其生生而言，卽謂之事。心無一刻不生，卽無一刻無事。事事本心，故視聽言動，子臣弟友，辭受取予，皆心也。洒掃應對，便是形而上者。學者終日乾乾，只默識此心之生理而已。時時默識內

不落空外不逐物，一了百了，無有零碎本領之分也。」又曰：「盈天地間皆物也，何以格之？惟以意之所在爲物，則格物之功非逐物，亦非離物也。至博而至約矣。」○尤西川格訓通解曰：「陽明格物，其說有二，曰：知者意之體，物者意之用。知意在於事親，即事親爲一物，只要去其心之不正，以全其本體之正。故曰：格者正也。又曰：致知在格物者，致吾心之良知於事事物物。致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物，皆得其理者，物格也。前說似專舉一念，後說則並舉事物，若相戾者。然性無內外，而心外無物，二說只一說也。」（西川名時熙，字季美，洛陽人。）

流行主宰，即是一事。主宰即見於流行之中，非離乎流行，而別有其寂然不動之一時也。故心之動靜，亦非二時。欲正心者，必動靜皆有事焉。陽明曰：「太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者，而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。指其常體不易者，而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若靜而後生陰，動而後生陽，則是陰靜陽動，截然各自爲一物矣。」此就宇宙言也。推諸吾心亦如此。故曰：「心無動靜者也。其靜也者，以言其體也。其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也，故常應。其動也，常定而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已。靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易

動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也；惡動之心非靜也。是之謂動亦動，靜亦動。故循理之謂靜，從欲之謂動。」陽明正心之說，皆自其宇宙觀來。故曰：必有新宇宙觀，而後有新人生觀。人生觀與宇宙觀，實不容分析爲二也。（陽明曰：「告子只在不動心上著功。孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體，原是不動的。只爲所行有不合義，便動了。孟子不論心之動不動，只是集義。所行無不是義，此心自然無可動處。」傳習錄：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是爲至善。曰：佛氏亦無善無惡，何以異？曰：佛氏著在無上，便一切不管。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡。不作好惡，非是全無好惡。只是好惡一循於理，不去著一分意思，即是不曾好惡一般。曰：然則好惡全不在物？曰：只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。世儒惟不知此，舍心逐物，將格物之學錯看了。」）

陽明之學，雖極博大精微，然溯其原，則自「心即理」一語來而已。故曰：陽明之學，遠承象山之緒也。然其廣大精微，則實非象山所及。此亦創始者難爲功，繼起者易爲力也。

人心不能無妄動。然眞妄原非二心，故苟知其妄，則妄念立除，而眞心此即立現。故曰：「照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不存於其中，但有所動耳。無所動即照矣。」夫妄心之所以能覺者，以良知無時而不在也。故曰：「七情順其自然之流行，皆是良

知之用。但不可有所著。七情有著，俱謂之欲。（有著卽所謂動也。）陽明又曰：「理無動者也，動卽爲欲。」然「才有著時，良知亦自會覺。覺卽蔽去，復其本體矣。此處能看得破，方是簡易透測工夫。」又曰：「雖妄念之發，而良知未嘗不在。但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明。但人不知察，則有時而或蔽耳。」又曰：「良知無過不及，知過不及的是良知。」夫如是，則爲善去惡之功，實惟良知是恃。故曰：「一點良知，是爾自家的準則。是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落，依他做去；善便存，惡便去。何等穩當？此便是致知的實功。」

人心雖動於妄，而良知未嘗不知，故致知之功，實大可恃。良知雖無時不存，而不能不爲物欲所蔽，故致知之功，必不容緩。以良知爲足恃，而遂忘致之之功，則所謂良知，亦終爲物欲所蔽耳。故曰：「良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用。常人不能無私意，所以須用致知格物之功。」又曰：「知得善，卻不依這個良知便做去。知得不善，卻不依這個良知便不去做。這個良知便遮蔽了。」又曰：「天理卽是良知。良知愈思愈精明。若不精思，漫然隨事應去，良知便粗了。」然「學以去其昏蔽，於良知之本體，初不能有加於毫末。」此義亦不可不知。

知是知非之良知，不能致卽將昏蔽，於何驗之？曰：觀於人之知而不行，卽知之矣。蓋良知之本體，原是卽

知即行。苟知之而不能行，則其知已非眞知，即可知其爲物欲所蔽矣。「徐愛問：今人儘有知父當孝，兄當弟，卻不能孝，不能弟，知行分明是兩件。曰：此已被人欲間斷，不是知行本體。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢敎人知行，正是要復那本體。故大學指個眞知行與人看：說如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行。只見好色時，已自好了；不是見後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞惡臭時，已自惡了；不是聞後別立個心去惡。（龍溪曰：「孟子說孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。止曰知而已；知便能了，更不消說能愛能敬。」）知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。（故曰：「知之眞切篤實處便是行，行之明覺精察處便是知。」○龍溪曰：「知非見解之謂，行非履蹈之謂，只從一念上取證。」）古人所以旣說知，又說行者？只爲世間有一種人，懵懵懂懂，任意去做；全不解思維省察；只是個冥行妄作；所以必說個知，方才行得是。又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思索；全不肯著實躬行；只是個揣摩影響；所以必說一個行，方才知得眞。此是古人不得已補偏救弊的話。」「此已被私欲間斷，不是知行本體」一語最精。好好色，惡惡臭之喻尤妙。「見好色時，已是好了，不是見後又立個心去好；聞惡臭時，已自惡了，不是聞後別立個心去惡；」人之所知，一切如此，豈有知而不行之理？見好色而強抑其好之之心，聞惡臭而故絕其惡之之念，非有他念不能然。此即所謂間斷也。良

知之有待於致，卽欲去此等間斷之念而已矣。

眞知未有不行者；知而不行，只是未知；故欲求眞知，亦必須致力於行。此卽所謂致也。故曰：「人若眞切用功，則於此心天理之精微，日見一日；私欲之細微，亦日見一日。若不用克己功夫，天理私欲，終不自見。如走路一般。走得一段，方認得一段。走到歧路，有疑便問；問了又走，方才能到。今於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去；只管愁不能盡知；閑講何益？」

知行旣係一事，則不知自無以善其行。陽明曰：「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便卽是行；就將這不善的念克倒；不使那一念不善，潛伏在胸中。」人之爲如何人，見於著而實積於微。知者行之微，行者知之著者耳。若於念慮之微，不加禁止，則惡念日積，雖欲矯強於臨時，必不可得矣。大學曰：「小人閒居爲不善。見君子，而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」正是此理。凡事欲倉卒取辦，未有能成者。非其事之不可成，乃其敗壞之者已久也。然則凡能成事者，皆非取辦於臨時，乃其豫之者已久也。欲求豫，則必講之於細微；欲講之於細微，則行之微（卽知。）有不容不措意者矣。故非知無以善其行也。故曰：知行是一也。

知行合一之理，固確不可易。然常人習於二之之既久，驟聞是說，不能無疑。陽明則一一釋之。其說皆極精當。今錄其要者如下：

「徐愛問至善只求諸心，恐於天下事理，有不能盡。曰：心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝；發之事君便是忠；發之交友治民，便是信與仁。愛曰：如事父一事，其間溫凊定省之類，有許多節目，亦須講求否？曰：如何不講求？只是有個頭腦，只就此心去人欲存天理上講求。此心若無人欲，純是天理；是個誠於孝親之心；冬時自然思量父母寒，自去求溫的道理。夏時自然思量父母熱，自去求凊的道理。譬之樹木：這誠孝的心便是根；許多條件，便是枝葉。須先有根，然後有枝葉。不是先尋了枝葉，然後去種根。」陽明此說，即陸子所謂先立乎其大者也。「溫凊定省之類，有許多節目，」最爲恆人所致疑。得此說而存之，而其疑可以豁然矣。（陽明曰：「聖人無所不知，只是知個天理。無所不能，只是能個天理。天下事物，如名物度數，草木鳥獸之類，不勝其煩。雖是本體明了，亦何緣能盡知。但不必知的，聖人自不消求知。其所當知者，聖人自能問人。知得一個天理，便自有許多節文度數出來。」此說與朱子「生而知之者義理，禮樂名物，必待學而後知」之說，似亦無以異。然朱子謂人心之知，必待理無不窮而後盡。陽明則雖名物度數之類，有所不知，而仍不害其爲聖人。此其所以爲異也。

枝葉條件，不但不必豫行講求也，亦有無從豫行講求者。陽明曰：「良知之於節目事變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目事變之不可豫定，猶方圓長短之不可勝窮也。舜之不告而取，豈舜之前，已有不告而取者，爲之準則邪？抑亦求諸一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？武之不葬而興師，豈武之前，已有不葬而興師者，爲之準則邪？抑亦求諸一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以爲制事之本，其亦遠矣。」懸空討論變常之事愈詳，則致其良知之功愈荒，致其良知之功愈荒。則感應酬酢之間，愈不能精察義理。以此而求措施之悉當，是卻行而求及前人也。故曰：「在物爲理，處物爲義，在性爲善，因所指而異其名，其實皆吾之心也。吾心之處事物，純乎天理，而無人欲之雜，謂之善。非在事物上有定則可求也。」（又曰：「良知自然的條理，便謂之義。順這個條理，便謂之禮。知這個條理，便謂之智。終始這個條理，便謂之信。」）

學所以求是也。以良知爲準則，以其知是知非也。今有二人於此，各準其良知，以斷一事之是非，不能同也。而況於多人乎？抑且不必異人，即吾一人之身，昨非今是之事，亦不少也。良知之知是知非，果足恃乎？陽明曰：「凡處得有善有未善，及有困頓失次之患，皆是牽於毀譽得喪，不能實致其良知耳。實致其良知，然後知平日所謂善者，未必是善。」或謂心所安處是良知。陽明曰：「固然。但要省察，恐有非所安而安者。」又謂「人

或意見不同，還是良知有纖翳潛伏。」此說與伊川「公則一，私則萬殊。人心不同如面，只是私心」之說，若合符節。蓋良知雖能知是知非，然恆人之良知，爲私欲蒙蔽已久，非大加省察，固未易灼見是非之眞也。

然則現在之良知，遂不足爲準則乎？是又不然。恆人之良知，固未能造於其極，然亦皆足爲隨時之用。如行路然。登峯造極之境，固必登峯造極而後知。然隨時所見，固亦足以定隨時之程途也。故曰：「我輩致知，只是各隨分量所及。今日良知見在如此，便隨今日所知，擴充到底。明日良知又有開悟，便隨明日所知，擴充到底。」故曰：「昨以爲是，今以爲非；已以爲是，因人而覺其非，皆良知自然如此。」有言童子不能格物，只教以灑掃應對。曰：「灑掃應對就是物。童子良知，只到這裏，教去灑掃應對，便是致他這一點良知。我這裏格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫。」眞可謂簡易直截矣。

致知既以心爲主，則必使此心無纖豪障翳而後可。隨時知是知非，隨時爲善去惡，皆是零碎工夫，如何合得上本體？此則實知者之所疑也。陽明亦有以釋之。傳習錄：「問先生格致之說，隨時格物以致其知，則知是一節之知，非全體之知也，何以到得溥博如天，淵泉如淵地位？曰：心之本體，無所不該，原是一個天。只爲私欲障蔽，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一個淵。只爲私欲窒塞，則淵之本體失了。如念念致良知，將此障蔽窒塞，一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。因指天以示之曰：如面前所見，是昭昭之天。四外所見，亦只是

昭昭之天。只爲許多牆壁遮蔽，不見天之全體。若撤去牆壁，總是一個天矣。於此便見一節之知，卽全體之知；全體之知，只一節之知；總是一個本體。」蓋零碎工夫，皆係用在本體上。零碎工夫，多用得一分，卽本體之障蔽，多去得一分。及其去之淨盡，卽達到如天如淵地位矣。此致良知之工夫，所以可在事上磨練也。

以上皆陽明所以釋致良知之疑者。統觀其說，精微簡捷，可謂兼而有之矣。梨洲曰：「先生閔宋儒之後，學者以知識爲知。謂人心之所有者，不過明覺；而理爲天地萬物之所公共；必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺，與之渾合而無間。說是無內外，其實全靠外來聞見，以填補其靈明。先生以聖人之學，心學也；心卽理也。故於格物致知之訓，不得不言致吾心之良知於事事物物，則事事物物，皆得其理。以知識爲知，則輕浮而不實，故必以力行爲工夫。良知感應神速，無有等待；本心之明卽知，不欺本心之明卽行也。不得不言知行合一。」龍溪曰：「文公分致知格物爲先知，誠意正心爲後行，故有游騎無歸之慮，必須敬以成始，涵養本原，始於身心有所關涉。若知物生於意，格物正是誠意工夫，誠卽是敬，一了百了，不待合之於敬，而後爲全經也。」蕺山曰：「朱子謂必於天下事物之理，件件格過，以幾一旦豁然貫通。故一面有存心，一面有致知之說。非存心無以致知，而存心又不可以不致知。兩事遞相君臣，迄無把柄，既已失之支離矣。至於存心之中，分爲兩條：曰靜而存養，動而省察。致知之中，又復分爲兩途：曰生而知之者義理，禮樂名物，必待學而後有以驗其是非

之實。安往而不支離也？」此朱學與王學之異也。

良知之說，以一念之靈明爲主。凡人種種皆可掩飾，惟此一念之靈明，決難自欺。故陽明之學，進德極其勇猛，勘察極其深切。陽明嘗謂「志立而學半。」又謂「良知上留得些子別念掛帶，便非必爲聖人之志。」又曰：「凡一毫私欲之萌，只責此志不立，則私欲卽退聽。一毫客氣之動，只責此志不立，則客氣便消除。責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。」此等勇猛精進之說，前此儒者，亦非無之。然無致良知之說，以會其歸，則其勘察，終不如陽明之眞湊單微，鞭辟入裏；而其克治，亦終不如陽明之單刀直入，陵厲無前也。陽明之自道曰：「賴天之靈，偶有悟於良知之學，然後悔其向之所爲者，固包藏禍機，作僞於外，而心勞日拙者也。十餘年來，雖痛自洗剔創艾，而病根深痼，萌蘗時生。所幸良知在我，操得其要，譬猶舟之得舵，雖驚風巨浪，顚沛不已，猶得免於傾覆者也。」（寄鄒謙之書）包藏禍機，誰則能免？苟非以良知爲舵，亦何以自支於驚風巨浪之中乎？良知誠立身之大柄哉？

「心卽理」一語，實爲王學驪珠。惟其謂心卽理，故節文度數，皆出於心；不待外求，心體明卽知無不盡。亦惟其謂心卽理，故是非善惡，皆驗諸心；隱微之地有虧，雖有驚天動地之功，猶不免於不仁之歸也。陽明曰：「世人分心與理爲二，便有許多病痛。如攘夷狄，尊周室，都是一個私心，便不當理。人卻說他做得當理，只心

有未純。往往慕悅其所爲，要來外面做得好看，卻與心全不相干。分心與理爲二，其流至於霸道之僞而不自知。故我說個心卽理。要使知心理是一個，便來心上做工夫，不去襲取於義，便是王道之眞。」陽明此說，卽董子「正其義不謀其利，明其道不計其功」之眞詮。持功利之說者，往往謂無功無利，要道義何用？又安得謂之道義？殊不知功利當合多方面觀之，亦當歷長時間而後定。持功利之說者之所謂功利，皆一時之功利，適足詒將來以禍患。自持道義之說者觀之，將來之禍患，皆其所自招；若早以道義爲念，則此等禍害，皆消弭於無形矣。佛所以喩世俗之善爲「如以少水，而沃冰山，暫得融解，還增其厚」也。功利之說，與良知之說，最不相容，故陽明闢之甚力。陽明之言曰：「聖人之學，日遠日晦；功利之習，愈趨愈下。其間雖嘗瞽惑於佛老，卒未有以勝其功利之心。又嘗折衷於羣儒，亦未有以破其功利之見。」可謂深中世人隱微深痼之病矣。今之世界，孰不知其罪惡之深？亦孰不知其禍害之烈？試問此罪惡禍害，何自來邪？從天降邪？從地出邪？非也。果不離因，仍不得不謂爲人所自爲。人何以造此罪惡？成此禍害？則皆計一時之功，而不計久遠之功；圖小己之利，而不顧大我之利爲之也。此卽所謂功利之見也。惟舉世滔滔，皆騖於功利之徒，故隨功利而來之禍害，日積月累而不可振救。陽明之言，可謂深得世病之癥結矣。

「學不至於聖人，終是自棄，」爲學者誠皆當有此志。然人之才力，天實限之。謂人人可以爲聖人，驗諸

事實，終是欺人之語。此所以雖有困知勉行，及其成功一也之說，仍不能使人自奮也。陽明謂聖人之所以為聖，在其性質而不在其分量。此說出，而後聖人眞可學而至。實前古未發之論也。陽明之言曰：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜；猶精金之所以為金，但以其成色足而無銅鉛之雜也。聖人之才力，亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。所以為精金者，在足色而不在分兩。故凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可以為聖人。後世不知作聖之本，卻專在知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能，逐一理會始得。不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從册子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣，而人欲愈滋；才力愈多，而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色，無愧彼之精純；而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫鉛銅鐵，雜然而投。分量愈增，成色愈下。及其梢末，無復有金矣。」又曰：「後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了比較分兩的心，各自儘著自己力量精神，只在此心純乎天理上用功，即人人自有，個個圓成。便能大以成大，小以成小。不假外慕，無不具足。此便是實實落落明善誠身的事了。」陽明此說，亦從心即理上來。蓋惟其謂心即理，故全乎其心，即更無欠缺。非如謂理在心外者，心僅有其靈明，必格盡天下之物，乃於理無不盡，而克當聖之目也。（陽明又曰：「良知人人皆有，聖人只是保全，無些子障蔽，兢兢業業，亹亹翼翼，自然不息，便也是學。只是生的分數多，所以謂之生知安行。衆人自孩提之童，莫

不完具此知。只是障蔽多。然本體之知，自難泯息。雖問學克治，也只憑他。只是學的分數多，所以謂之學知，利行。」

陽明與程朱之異，乃時會爲之，不必存入主出奴之見也。蓋自周子發明「以主靜立人極，」而人生之趨向始定。程子繼之，發明「涵養須用敬，進學在致知，」而求靜之方始明。夫所謂靜者，卽令所謂合理而已。人如何而能合理？第一，當求理無不明。第二，當求旣明理，又不至與之相違。由前之說，所謂進學在致知；由後之說，則所謂涵養須用敬也。求合理之初步，自只說得到如此。逮其行之旣久，然後知事物當然之理，雖若在於外物，實則具於吾心。理有不明，實由心之受蔽。欲求明理，亦當於心上用功；正不必將進學涵養，分爲兩事也。此非程朱之說，行之者衆，體驗愈深，不能見到。故使陽明而生程朱之時，未必不持程朱之說，使程朱而生陽明之世，亦未必不持陽明之說。爲學如行修途，後人之所行，固皆繼前人而進也。此理非陽明所不知。顧乃自撰朱子晚年定論，以詒人口實。則以是時朱子之學方盛行，說與朱子相違，不易爲人所信，故借此以警覺世人。且陽明理學家，非考據家，歲月先後，考核未精，固亦不足爲陽明病也。（朱子晚年定論者，陽明龍場悟後之作。輯朱子文三十四篇，皆與己說相合者。謂朱子晚年之論如此；四書集注、或問等，其中年未定之論也。當時羅整庵卽詒書辯之。謂所取朱子與何叔京書四通，何實卒於淳熙乙未，後二年丁酉，而論孟集注始成

後陳建撰學蔀通辨，取朱子之說，一一考核其歲月，而陽明之誤益見矣。然陽明答整庵書亦已自承歲月先後，考之未精，謂意在委曲調停，不得已而爲此也。○羅整庵，名欽順，字允升，泰和人。陳建，字廷肇，號清瀾，東莞人。）

## 篇十三　王門諸子

黃梨洲曰：「陽明之學，始汎濫於詞章。繼而徧讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心，終判爲二，無所得入。於是出入於佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性。因念聖人處此，更有何道。忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原。以默坐澄心爲學的。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂爲主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字。默不假坐，心不待澄。不習不慮，出之自有天則。蓋良知卽是未發之中，此知之前，更無未發。良知卽是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂。此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也。發散者，寂之用，動而靜也。知之眞切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是無非。開口便得本心，更無假借湊泊。如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，

又有此三變也。」陽明江右以後境界，乃佛家所謂中道，非學者所可驟幾。其自言教人之法則曰：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好。良知本體，原是無動無靜的。」良知本體，既無動無靜，即不當更有動靜之分。動靜之分且無，更何有於偏主？然後來學者，似皆不能無所偏。則以中道非夫人所能；各因其性之所近，而其用力之方有不同，其所得遂有不同也。

陽明之學，首傳於浙中。浙中王門，以緒山、龍溪為眉目。而二子之學，即有異同，具見於傳習錄及龍溪之天泉證道記。此事為王門一重公案。為陽明之學者，議論頗多。今略述其事如下：

嘉靖六年九月，陽明起征思田。將行，緒山與龍溪論學。緒山舉陽明教言曰：「無善無惡心之體。有善有惡意之動。知善知惡是良知。為善去惡是格物。」龍溪曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡矣。若說意有善惡，畢竟心體還有個善惡在。」緒山曰：「心體是天命之性，原無善惡。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此是復性體工夫。若原無善惡，工夫亦不消說矣。」是夕，坐天泉橋，請正於陽明。陽明謂：「二君之見，正好相資，不可各執一邊。我這裏接人，原有二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體，原是明瑩無滯，原是個未發之中。利根之人，一悟本體，即是工夫。人己內

外，一齊俱透。其次不免有習心在，本體受蔽。故且教在意念上實落爲善去惡。工夫熟後，渣滓去盡，本體亦明淨了。汝中之見，是我接利根人的。德洪之見，是我爲其次立法的。相取爲用，則中人上下，皆可引入於道。若執一邊，眼前便有失人，便於道有未盡。」既而曰：「利根之人，世亦難遇。人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡工夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不著實，不是小小病痛。不可不早說破。」

以上略據傳習錄。龍溪所記，無甚異同。而鄒東廓記其事，則云：「緒山曰：至善無惡者心。有善有惡者意。知善知惡是良知。爲善去惡是格物。龍溪云：心無善而無惡。意無善而無惡。知無善而無惡。物無善而無惡。」至善無惡，與無善無惡，頗相逕庭。劉蕺山謂：「陽明天泉之言，與平時不同。平時常言至善是心之本體。又言至善只是盡乎天理之極，而無一毫人欲之私。又言良知即天理。有時說無善無惡者理之靜，亦未嘗逕說無善無惡是心體。」黃梨洲謂：「考之傳習錄，因薛中離（薛侃，字尚謙，號中離，廣東揭陽人。）去花間草，陽明言無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。蓋言靜爲無善無惡，不言理爲無善無惡，理即是善也。獨天泉證道記，有無善無惡者心之體，有善有惡者意之動之語。夫心之體即理也。心體無間於動靜。若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也。善惡之名，從理而立。既已有理，安得言無善無惡？」「心體果是無善無惡，則有善有惡之意，從何處來？知善知惡之知，又從何處來？爲善

去惡之功，從何處起？無乃語語斷流絕港乎？」一因謂四句教法，陽明集中不經見，疑其出於龍溪。又謂緒山所舉四語，首句當依東廓作至善無惡。亦緒山之言，非陽明立以爲教法。何善山（何廷仁，字性之，號善山，江西雩縣人。）云：「無善無惡者，指心之感應無迹，過而不留，天然至善之體也。有善有惡者，心之感應謂之意；物而不化，著於有矣。故曰意之動。若以心爲無，以意爲有，是分心意爲二，非合內外之道也。」一案此所爭，皆失緒山之意。緒山釋無善無惡者心之體曰：「至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈之體，不可先有乎善，猶明之不可先有乎色，聰之不可先有乎聲也。目無一色，故能盡萬物之色。耳無一聲，故能盡萬物之聲。心無一善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以爲應事宰物之則，是虛靈之內，先有乎善也。虛靈之內，先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色也。塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心。聖人不能加，而塗人未嘗減也。但塗人擬議於乍見之後，洊入納交要譽之私耳。然則塗人之學聖人，果憂怵惕惻隱之不足邪？抑去其蔽，以還其乍見之初心也？虛靈之蔽，不但邪思惡念，雖至美之念，先橫於中，積而不化，已落將迎意必之私，而非時止時行之用矣。故先師曰無善無惡者心之體。是對後世格物窮理之學，先有乎善者言之也。」一然則緒山所謂無善無惡，即其所謂至善者也。（龍溪東廓所記，辭異意同。）○緒山又曰：「善惡之機，

繼其生滅相尋於無窮，是藏其根而惡其萌蘖之生，濁其源而辨其末流之清也。是以知善知惡爲知之極，而不知良知之體，本無善惡也。知有爲有去之爲功，而不知究極本體，施功於無爲，乃眞功也。正念無念。正念之念，本體常寂。」或問：「胸中擾擾，必猛加澄定，方得漸淸。」曰：「此是見上轉。有事時，此知著在事上；事過，此知又著在虛上。動靜二見，不得成片。若透得此心徹底無欲，雖終日應酬百務，本體上何曾加得一毫？事了卽休，一過無迹，本體上何曾減得一毫？」可與前所引之言參看。○周海門謂：「發明心性處，善不與惡對。如中心安仁之仁，不與忍對；主靜立極之靜，不與動對。大學善上加一至字，實絕名言，無對待之辭。天地貞觀，不可以貞觀爲天地之善。日月貞明，不可以貞明爲日月之善。星辰有常度，不可以有常度爲星辰之善。嶽不可以峙爲善。川不可以流爲善。有不孝而後有孝子之名。有不忠而後有忠臣之名。孝子無孝；若有孝，便非孝矣。忠臣無忠；若有忠，便非忠矣。」亦與緒山之說相發明。○海門，名汝登，字繼元，嵊縣人。〉蕺山、梨洲所疑，可以釋矣。至善山所疑，亦在字句之間。彼所謂「感應無迹，過而不留」者，卽陽明所謂「理之靜」，亦卽其所謂「盡乎天理之極，而無一豪人欲之私。」其所謂「物而不化，著於有」者，卽其所謂「氣之動」，亦卽其所謂「人欲。」二者自然皆出於心。特龍溪東廓所記，皆辭取對偶，徑以心與意爲相對之詞，未嘗詳言之曰：「無善無惡心之體，有善有惡，乃心之動而離乎體者，亦謂之意；」又未嘗於意字之下，加一注語曰：「卽心之動而失

其體者，」遂致有此誤會耳。（梨洲曰：「如善山之言，則心體非無善無惡，而有善有惡者，意之病也。心旣至善，意本澄然無動，意之靈卽是知，意之明卽是物。」案此亦立名之異。梨洲名澄然無動者爲意，動而不善者爲意之病。緒山則名澄然無動者爲心，其動而不善者，則但名之爲意耳。）

羅念菴曰：「緒山之學數變：其始也，有見於爲善去惡者，以爲致良知也。已而曰：良知者，無善無惡者也。吾安得執以爲有而爲之？而又去之？已又曰：吾惡夫言之者淆也。無善無惡者，見也，非良知也。吾惟卽吾所知以爲善者而行之，以爲惡者而去之，此吾所能爲者也。其不出於此者，非吾所得爲也。又曰：向吾之言，猶二也，非一也。夫子嘗有言矣，曰：至善者心之本體，動而後有不善也。吾不能必其無不善，吾無動焉而已。彼所謂意者動也，非是之謂動也。吾所謂動，動於動焉者也。吾惟無動，則在吾者常一矣。」所謂「動於動」者，卽陽明所謂「氣之動」之至微者也。故知緒山之言，與陽明實不相背也。

至龍溪所謂「心體是無善無惡，則意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡；若說意有善惡，畢竟心體還有個善惡在」者？證道記自申其說曰：「顯微體用，只是一機；心意知物，只是一事。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已。惡固本無，善亦不可得而有也。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自然流行者，動而無動；著於有者，動而動也。」此原卽緒山「虛靈之體，不可先有乎善，」善山「至

善之體，感應無迹，過而不留物而不化則爲動；」陽明「理之靜，氣之動」之說。其所爭者，乃謂當在心體上用功，不當在意念上用功。故曰：「意是心之所發。若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。」龍溪之意，蓋謂意念之生，皆由心體流行之不得其當。吾人用功，當徹根源，正其流行之體。不當沿流逐末，以致勞而少功也。職是故，其教人，乃以正心爲先天之學，誠意爲後天之學。其言曰：「吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。能在先天心體上立根，則意所動自無不善；世情嗜欲，自無所容。致知工夫，自然易簡省力。若在後天動意上立根，不免有世情嗜欲之雜。致知工夫，轉覺煩難。」其言誠極超妙。然其所謂先天心體者，實使人無從捉摸。所謂致知工夫，遂使人無從下手。此則陽明所以有利根人難遇，苟非其人，懸空想象一個本體，一切事爲，俱不着實，病痛非小之戒也。龍溪曰：「良知卽是獨知。」又曰：「獨知便是本體，愼獨便是工夫。」其說獨知曰：「非念動後知。乃先天靈竅，不因念生，不隨念遷，不與萬物作對。」其說愼獨之工則曰：「愼非强制之謂。兢業保護此靈竅，還他本來淸淨」而已。又曰：「渾然一體，無分於已發未發，亦無先後內外。才認定些子，便有認定之病。隨物流轉，固是失卻主宰。卽曰我於此收斂握固，便有樞可執，以爲致知之實，未免猶落內外二見。才有執著，終成管帶。卽此管帶，便是放失之因。」其言之超妙如此，誠令學者體悟不及，功力難施，故梨洲謂其「一著工夫，未免有礙虛無之體，則不得不近於禪。流行卽是主

宰懸崖撒手，茫無把握，以心息相依爲權法，則不得不近於老。」蓋幾於靜處體悟，事上磨鍊，兩無依據矣。唐荊川（名順之，字應德，武進人。）最服膺龍溪，自言於龍溪只少一拜，然其言曰：「近來談學，謂認得本體，一超直入，不假階級，竊恐雖中人以上，有所不能，竟成一番議論，一番意見而已。」又曰：「近來學者病痛，本不刻苦搜剔，洗空欲障，以玄妙之語，文夾帶之心，直如空花，竟成自誤。」過高之流弊，亦可見矣。

錢緒山曰：「昔者吾師之立教也，揭誠意爲大學之要旨，致知格物爲誠意之功。門弟子聞言，皆得入門用力之地。用力勤者，究極此知之體；使天則流行，纖翳無作；千感萬應，而真體常寂，此誠意之極也。故誠意之功，自初學用之，即得入手；自聖人用之，精詣無盡。吾師既歿，吾黨病學者善惡之機，生滅不已，乃於本體提揭過重。聞者遂謂誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生；格物非所以言功，必先歸寂而物自化。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常；執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機。師云：誠意之極，止至善而已矣。是止至善者，未嘗離誠意而得也。言止則不必言寂，而寂在其中；言至善則不必言悟，而悟在其中；然皆必本於誠意焉。何也？蓋心無體，心之上，不可以言功也。應感起物，而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。誠意之功極，則體自寂而應自順，初學以至成德，徹始徹終，無二功也。」案此所謂「誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生」者，即龍溪之說也。緒山謂「心之上，不可以言功」，必於應感起物之時，致其精察克治，即爲善去惡是

格物之說。二家宗旨之不同如此。至所評歸寂之說，則出於聶雙江。

陽明之致良知，原兼靜處體悟，事上磨鍊兩義。其後浙中之學，偏於事上磨鍊，遂有義襲助長之病。其主於凝聚者，則江右諸家也。江右王門，東廓、雙江、念菴、兩峯，皆有特見。今略述其說。

東廓主戒懼。其言曰：「敬也者，良知之精明而不雜以私欲者也。性體流行，合宜處謂之善；障蔽而壅塞處，謂之不善。忘戒懼，則障蔽而壅塞。無往非戒懼之流行，即無往非性體之流行矣。戒懼，禹之治水也。堤而遏之，與不決不排，其失維鈞。」東廓嘗曰：「諸君試驗心體，是放縱的？不放縱的？若是放縱的，添個戒懼，卻是加了一物。若是不放縱的，則戒懼是復還本體。」此即所謂「一念不發，兢業中存，」蓋以此保其循理之靜也。

雙江主歸寂。雙江嘗爲陝西按察副使，爲輔臣夏言所惡，罷歸，逮繫。閒久靜極，忽見此心眞體，光明瑩徹，萬物皆備。出獄後，遂與來學者立靜坐法。使之歸寂以通感，執體以應用。謂獨知是良知萌芽處，與良知似隔一塵。此處著力，雖與半路歧行不同，要亦是半路話頭。致虛守寂，方是不睹不聞之學，歸根復命之要。故夫子於咸卦，特地提出虛寂二字，以立感應之本。其言曰：「心無定體之說，謂心不在內也；百體皆心也，萬感皆心也。亦嘗以是求之，譬之追風逐電，瞬息萬變，茫然無所措手，徒以亂吾之衷也。」又曰：「無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者非也。謂功夫無分於寂感，而不知歸寂

以主夫感者，又豈得爲是哉？不識不知，順帝之則，惟養之豫者能之。臨事而擇，不勝憧憧，中亦襲也，況未必中乎？」（雙江謂「感物之際，加格物之功，是迷其體以索用。」）雙江之學，同門多相駁難。惟念菴深相契。兩峯晚乃是之。梨洲謂「陽明之學本以靜坐澄心爲的。愼獨便是致中，中立而和生焉。先生之學，實傳習錄中之正法眼藏也。」（雙江之學，主於致中而和應。其餘諸家，則大抵謂已發未發，非有二候，致和卽所以致中。其說曰：「以流動爲感，則寂感異象，微波卽蕩，感皆爲寂累，固不待牿之反覆，而後失其廬明之體。若以鑑物爲感，則終日鑑，固無傷於止也。若患體之不正，故鑑之不明，亦當卽鑑時言之，不當離鑑以求止。何則？其本體常鑑，不可得而離也。若欲涵養本原停當，而後待其發而中節，此延平以來相沿之學，非孔門宗旨矣。」雙江則謂「未發寂然之體，未嘗離家國天下而別有其物，卽感而寂然者在焉耳。格致之功，通於寂感體用。」）

念菴之學，主於收攝保聚。是時陽明門下之談學者，皆曰：知善知惡，卽是良知，依此行之，卽是致知。其弊也，取足於知，而不原其所以良；且易致字爲依字。失養其端，而任其所發。遂至以見存之知，爲事物之則；以外交之物，爲知覺之體；而不知物我之倒置矣。念菴謂善惡交雜，豈卽爲主於中者乎？中無所主，而謂知本常明，不可也。知有未明，依此行之，而謂無乖戾於旣發之後，能順應於事物之來，不可也。故知善知惡之知，隨出隨泯，特一時之發見焉耳。一時之發見，未可盡指爲本體；則自然之明覺，固當反求其根原。故必有收攝保聚之

功，以爲充達長養之地；而後定靜安慮，由此以出。故致知者，致其靜無動有焉者也。非經枯槁寂寞之後，一切退聽，天理炯然，未易及此。其言曰：「不覩不聞，卽吾心之常知處。自其常知不可以形求者，謂之不覩；不可以言顯者，謂之不聞；非杳冥之狀也。諸念皆泯，炯然中存，亦卽吾之一事。此處不令他意攙雜，卽是必有事焉。」又曰：「良知該動靜，合內外，其統體也。吾之主靜，所以致之，蓋言學也。蓋動而後有不善，有欲而後有動，動於欲而後有學。學者學其未動焉者也。學其未動，而動斯善矣，動無動矣。」「故自良知言之，無分於已發未發也。自知之所以能良者言之，則固有未發者以主之於中。夫至動莫如心，聖人猶且危之。苟無所主，隨感而發，譬之馭馬，銜勒去手，求斯須馳驟之中度，豈可得哉？」念菴之說如此。實足救一時之流弊也。

然念菴後來，又有進於此者。其告龍溪曰：「一二年來，與前又別。當時之爲收攝保聚，偏矣。蓋識吾心之本然者，猶未盡也。以爲寂在感先，不免於指感有時。以爲感由寂發，不免於指寂有處。其流之弊，必至重於爲我，疏於應物。蓋久而後疑之。夫心一而已。自其不出位而言，謂之寂，非守內之謂也。自其常通微言之，謂之感，非逐外之謂也。寂非守內，故未可言處。（以其能感故也。）感非逐外，故未可言時。（以其本寂故也。）絕感之寂，非眞寂矣。離寂之感，非眞感矣。此乃同出而異名。吾心之本然，酬酢萬變，而於寂者未嘗有礙。非不礙也，吾有所主故也。苟無所主，則亦馳逐而不反矣。聲臭俱泯，而於感者未嘗有息。非不息也，吾無所倚故也。苟有

所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。學者自信，於此灼然不移，即謂之守寂可也，謂之妙感亦可也；謂之主靜可也，謂之愼動亦可也。使於眞寂端倪，果能察識，隨動隨靜，無有出入；不與世界事物相對待；不倚自己知見作主宰；不著道理名目生證解；不藉言語發揮添精神；則收攝保聚之功，自有準則矣。」案此論說有契於心體之妙，宜龍溪之闢其說而無閒然也。

兩峯之學，以涵養本原爲主。梨洲曰：「雙江主於歸寂，同門辨說，動盈卷軸。先生言：發與未發，本無二致。戒懼愼獨，本無二事。若云：未發不足以兼已發；致中之外，別有一段致和之功，是不知順其自然之體，而加損焉，以學而能，以慮而知者也。又言事上用功，雖愈於事上講求道理，均之無益於得也。涵養本原，愈精愈一，愈一愈精，始是心事合一。又言吾心之體，本止本寂。參之以意念，飾之以道理，侑之以聞見，遂以感通爲心之體。而不知吾心雖千酬萬應，紛紜變化之無已，而其體本常止常寂。彼以靜病之者，似涉靜景，非爲物不貳，生物不測之體之靜也。凡此所言，與雙江相視莫逆，故人謂雙江得先生而不孤云。」

塘南、思默，皆王門再傳弟子。然其所言，實有覰前輩爲進者。陽明歿後，致良知一語，學者不深究其旨，多以情識承當。雙江、念菴，舉未發以救其弊，終不免頭上安頭。塘南謂：「生生之機，無有停息，不從念慮起滅。今人將發字看粗，以澄然無念爲未發。澄然無念，是謂一念，乃念之至微者，非無念也。生生之機，無一息之停，正

所謂發竅之澄潭之水，乃流之至平至細者，非不流也。未發水之性。離水而求性曰支。卽水以爲性曰泥。以水與性爲二物曰岐。惟時時冥念研精入神，乃爲道之所存。」又曰：「意非念慮起滅之謂，乃生幾之動而未形者。知者，意之體。物者，意之用。」但舉一意字，則寂感體用悉具。有性則常發而爲意，有意則漸著而爲念。意不可以動靜言，動靜者念也。意本生生。造化之幾不充，則不能生。故學貴從收斂入。收斂卽愼獨，此凝道之樞要也。欲悟未有天地之先，言語道斷，心行處滅，乃爲不學不慮之體，此正邪說淫辭。以念頭轉動爲生幾，則落第二義矣。」其分別生生之機與意念，實絕精之論也。（塘南曰：「性之一字，本不容言，無可致力。知覺意念，總是性之呈露，皆命也。性者，先天之理。知屬發竅，是先天之子，後天之母也。此知在體用之間。若知前求體則著空，知後求用則逐物。知前更無未發，知後更無已發；合下一齊俱了，更無二功，故曰獨。獨者，無對也。無對則一，故曰不貳。意者，知之默運，非與之對立而爲二也。是故性不假修，只可云悟。命則性之呈露，不無習氣隱伏其中，此則有可修矣。修命者，盡性之功。」又曰：「性廓然無際。生幾者，性之呈露處也。性無可致力，善學者惟研幾。研幾者，非於念頭萌動，辨別邪正之謂也。此幾生而無生，至微至密，非有非無。惟緜緜若存，退藏於密，庶其近之矣。」）

思默亦主研幾。其說曰：「所知因感而有，用之發也。能知不因感有，常知而常無知，體之微也。此體是古

今天地人物之靈根，於穩中一點必不能自已之命脈。聖門學者，惟顏子能在知上用功，其餘多在所知上用力。」又曰：「誠無爲，幾則有善惡。何者？凡動便涉於爲，爲便易逐於有，逐於有則雖善亦粗，多流於惡。故學問全要研幾，研者，研磨之謂，研磨其逐有而粗者，務到極深極微處，常還他動而未形有無之間的本色，則無動非神矣。」其說亦極入微也。

傳姚江之學者，當以泰州爲最雄偉，而其流弊亦最甚。泰州之學，始自心齋，其行本怪，其學又純是蒲輪轍環意見。（王艮，字汝止，號心齋，泰州安豐場人。七歲受書鄉塾，貧不能竟學。從父商於山東，常袖孝經、論語、大學，逢人質難，久而信口談解，如或啓之，雖不得專功於學，然默默參究，以經證悟，以悟釋經，歷有年所，人莫能窺其際也。一夕夢天墮壓身，萬人奔號求救，先生舉臂起之，視其日月星辰失次，復手整之，覺而汗溢如雨，心體洞徹。自此行住語默，皆在覺中，乃按禮經，製五常冠、深衣、大帶、笏板服之，曰：「言堯之言，行堯之行，而不服堯之服，可乎？」時陽明巡撫江西，講良知之學，大江之南，學者翕然信從。顧先生僻處，未之聞也。有黃文剛者，吉安人也，而寓泰州，聞先生論，詫曰：此絕類王巡撫之談學也。先生喜曰：有是哉？王公論良知，艮談格物，如其同也，是天以王公與天下後世也。如其異也，是天以艮與王公也。卽日啓行，以古服進見，至中門，舉笏而立。陽明出迎於門外，始入。先生據上坐辯難，久之，稍心折，移其坐於側，論畢，乃歎曰：「簡易直截，艮不及也。」下拜，

稱弟子。退繹所聞，有不合。悔曰：「吾輕矣。」明日，入見，告之。陽明曰：「善哉！子之不輕信從也。」先生復上坐辯難。久之，始大服。遂爲弟子如初。陽明謂門人曰：「向者吾禽宸濠，一無所動，今卻爲斯人動矣。」陽明歸越，先生從之。來學者多從先生指授。已而歎曰：「千載絕學，天啓吾師，可使天下有不及聞者乎？」因問陽明以孔子轍環車制。陽明笑而不答。歸，自創蒲輪，招搖道路。將至都，有老叟，夢黃龍無首，行雨至崇文門，變爲人立。晨起往候，而先生適至。時陽明之學，謗議蠭起，而先生冠服言動，不與人同，都人以怪魁目之。同門在京者勸之歸。陽明亦移書責之。先生始還會稽。陽明以先生意氣太高，行事太怪，痛裁抑之。及門，三日不得見。陽明送客出門，先生長跪道旁，曰：「良知過矣。」陽明不顧而入。先生隨之，至庭下，厲聲曰：「仲尼不爲已甚。」陽明乃揖之起。陽明卒於師，先生迎喪，至桐廬，經紀其家而後返。開門授徒，遠近皆至。同門會講者，必請先生主席。陽明而下，辯才推龍溪，然有信有不信。惟先生於眉睫之間，省覺人最多。先生以九二見龍爲正位。孔子修身講學，以見於世，未嘗一日隱也。有以伊、傅稱先生者。先生曰：「伊、傅之事我不能，伊、傅之學我不由。伊、傅得君，可謂奇遇。如其不遇，終身獨善而已。孔子則不然也。」黃梨洲曰：「此終是蒲輪轍環意見。於遯世不見知而不悔之學，終隔一塵也。」）故其後多豪傑之士，而其決裂亦最甚焉。心齋格物之說：以身與天下國家爲物。身爲本，天下國家爲末。行有不得，皆反求諸己，是爲格物工夫。故齊治平在於安身。知安身者必愛身敬身。愛

身敬身者，必不敢不愛人，不敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之，而身安矣。一家愛我、敬我則家齊，一國愛我、敬我則國治，天下愛我，敬我，則天下平。亦仍是蒲輪轍環意見也。心齋弟子，著者爲王一菴（名棟，字隆吉，泰州人。）徐波石（名樾，字子直，貴溪人。）一菴謂誠意卽愼獨，其說頗精。（其說曰：「身之主宰謂之心，心之主宰謂之意。心者，虛靈善應，而其中自有寂然不動者，爲之主宰，是之爲意。人心所以應萬變而不失者，只緣有此靈體；不慮而知，爲之主宰耳。聖狂之分，卽在此主宰之誠不誠。故誠意工夫，卽是愼獨。獨者，意之別名。愼者，誠之用力者耳。以此靈體，不慮而知，自作主張，自裁生化，故謂之獨。少間，攙以見聞才識之能，情感利害之便，則不可謂之獨矣。若謂意爲心之發動，而欲審機於動念之初，則情念一動，便屬流行，於此用功，恐倉卒之際，物化神馳，雖有敏者，莫措其手。非聖門誠意之功，先天易簡之學矣。」）波石之學，則以不犯手爲妙。謂人心自然明覺，起居食息，無非天者。又從而知覺之，是二知覺也。所謂「見成良知」也。波石之學，傳諸顏山農（名鈞，吉安人。）及趙大洲（名貞吉，字孟靜，內江人。）山農好俠，學主率性而行。大洲亦謂禪不害人。山農之學，傳諸何心隱（本姓梁，名汝元，字夫山，後自改姓名。吉州永豐人。）及羅近溪（名汝芳，字維德，江西南城人。）心隱亦豪傑之士，嘗授計乩者，以去嚴嵩。近溪之學，以赤子良心，不學不慮爲的；以天地萬物同體，徹形骸，忘物我爲大。謂「此理生生不息。不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，卽以不屑湊

泊爲工夫。胸次茫無畔岸，便以不依畔岸爲胸次。解纜放船，順風張棹，無之非是。學人不省，妄以澄然湛然爲心之本體，沉滯胸膈，留戀景光，是爲鬼窟活計。」實禪語之精者也。近溪之傳，爲焦澹園（名竑，字弱侯，南京旗手衛人。）及周海門（見前。）澹園嘗駁明道闢佛之說。海門教人，亦以直下承當爲貴。嘗問門人劉塙曰：「信得當下否？」曰：「信得。」「然則汝是聖人否？」曰：「也是聖人。」曰：「又多一也字。」洪舒民問：「認得心時，聖人與我一般。今人終身講學，到底只做得鄉人，何也？」曰：「只是信不及耳。汝且道，今日滿堂問答詠歌，一種平心實意，與杏壇時有二乎？」曰：「無二也。」曰：「如此何有鄉人之疑？」曰：「只爲他時便不能如此。」曰：「遠則便覺，依舊不遠。」曰：「常常提起方可。」曰：「遠則提起，不遠提個甚麼？」皆禪機也。海門之學，傳諸陶石簣（名望齡，字周望，會稽人。）亦汎濫方外，與澄然、澄密、雲悟諸僧交。大洲之學，傳諸鄧太湖（名豁渠，初名鶴，內江人。）太湖嘗爲僧。其學只主見性，不主戒律。身之與性，截然分爲兩事。又有方湛一者（名與時，黃陂人。）嘗入太和山，習攝心術。又得黃白術於方外。尙玄虛，侈談說。龍溪念菴，皆目爲奇士。耿楚倥（名定理，字子庸，黃安人。）初出其門。後知其僞，去之。事鄧豁渠、何心隱，皆有得。不煩言說，當機指點，機鋒迅利。其兄天臺（名定向，字在倫。）則排斥狂禪，力主實地。然其弟子管東溟（名志道，字登之，婁江人。）著書數十萬言，仍多鳩合儒釋。蓋其末流之勢，業已不可遏止也。

王學流傳，梨洲明儒學案，分爲七派（浙中，江右，南中，楚中，北方，粵閩，泰州。）其嶄然見頭角者，實惟浙中、江右、泰州。江右最純謹。浙中之龍溪，泰州之心齋，天分皆極高。然其後流弊皆甚。論者謂陽明之學，得龍溪、心齋而風行天下，亦以龍溪、心齋，故決裂不可收拾焉。蓋浙中之弊：純任應迹上安排湊泊，則失之淺俗。玩弄本體，以爲別有一物可以把持，則墮入魔障。而純任流行，尤易致解纜放船，絕無收束。更益以泰州之猖狂機變，遂無所不至矣。清張武承（名烈，大興人。）撰王學質疑，攻王學流弊曰：「高者脫略職業，歌壓名庵。卑者日沈迷於酒色名利。案有楞嚴、南華者爲名士。挾妓呼盧，裸而夜飲者爲高致。抗官犯上，羣噪而不遜者爲氣節。矯詐嗜殺，僥倖荷利者爲真經濟。謹綱常，重廉隅者爲宋頭巾。舉天下庠序之士，如沸如狂；入則詬於家，出則譁於朝；闖、獻之形，日積於學士大夫之心術，而天下不可爲。」流弊如此，宜其爲一世所疾惡也。然如張氏所述之情形，何代無之？則亦不必盡歸咎於王學耳。

## 篇十四　有明諸儒

明代理學，當以陽明爲中心。前乎陽明者，如白沙，則陽明之先河。與陽明並峙者，如甘泉，則與陽明相出入。後乎陽明者，如蕺山，如見羅，則與陽明小異其趣者也。故陽明之學，是非然否且弗論，其爲明代理學之中

心，則好之者，惡之者，皆不能有異辭也。

白沙之學，主靜中養出端倪。其初求之簡冊，累年無所得。一朝以靜坐得之。然後見此心之體，廣大高明，不離日用。一眞萬事，本自圓成。不假人力，無內外，大小，精粗，一以貫之，其言曰：「人爭一個覺。才覺，便我大而物小，物有盡而我無盡。」又曰：「終日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，無內外，無終始；無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，一齊穿紐，一齊收拾。隨時隨處，無不是這個充塞。色色任他本來，何用腳勞手攘？」

白沙之學，吃緊工夫，全在涵養。以虛為本，以靜為門戶，以勿忘勿助之間，為體認之則。或訾其近禪。或謂有明之學，至白沙而後精，至陽明而後大云。或問龍溪：「白沙與陽明同異？」龍溪曰：「白沙緣世人精神撒潑，向外馳求，欲返其性情而無從入，只得假靜中一段行持，窺見本來面目，以為安身立命根基，所謂權法也。若致知宗旨，不論語默動靜，從人情事變，徹底鍊習，以歸於元。譬之眞金為銅鉛所雜，不遇烈火烹熬，則不可得而精。師門有三種教法：從知解而得者，謂之解悟。未離言詮。從靜中而得者，謂之證悟。猶有待於境。從人事鍊習而得者，忘言忘境，觸處逢源；愈搖動，愈凝寂，始為徹悟。」龍溪教人，向偏於事上磨鍊。此說亦不離此旨。然白沙與姚江之大小，則於此可見矣。

與陽明同時並稱者，厥惟甘泉。（湛若水，字元照，號甘泉，廣東增城人。）甘泉爲白沙弟子。陽明嘗溺於二氏，與甘泉交乃一意聖學。陽明主致良知，而甘泉標「隨處體認天理」爲宗旨。兩家各立門戶。湛氏門人，不如王氏之盛。然當時學於湛者或卒業於王；學於王者，或卒業於湛。其後名湛氏之學者亦多，湛氏亦有明一大師也。

甘泉之說，有與陽明極相似者。其說天理曰：「天理二字，人人固有，非由外鑠。不爲堯存，不爲桀亡。故人皆可以爲堯舜，初學與聖人同此心同此一個天理。雖欲强無之不得。見孺子入井，見餓莩，過宗廟，到墟墓，見君子，不知不覺萌動出來，遏他又遏不得。有時志不立，習心蔽障，忽不見了，蓋心不存故也。心若存時，自然見前。」此猶陽明之言良知也。又曰：「心存得中正時，便見天理。」又曰：「心中無事，天理自見。」亦以天理爲在心。又曰：「後世儒者，認行字別了。皆以施爲班布者爲行。殊不知行在一念之間耳。自一念之存，以至於事爲之施布，皆行也。且事爲施布，豈非一念爲之乎？所謂存心卽行也。」此亦陽明知行合一之說也。所異者，陽明以爲心卽理，甘泉則雖謂理在吾心，終不免體認於外以足之耳。

甘泉之說曰：「格，至也。物，天理也，卽道也。格卽造詣之義。格物，卽造道也。知行並進，學、問、思、辨、行，所以造道也。故讀書，親師友，酬應，隨時隨處皆求體認天理而涵養之，無非造道之功。」此純似程子「窮理亦多端」

之說。然甘泉又不甘居於務外，乃曰：「以隨處體認爲求之於外者，非也。心與事應，然後天理見焉。天理非在外也。特因事之來，隨感而應耳。」又曰：「堯舜允執厥中，非獨以事言，乃心事合一。允執之者，蓋合於心，與心爲一，非執之於外也。若能於事物上察見天理，平時涵養，由中正出，卻由仁義行之學。平時無存養工夫，事到面前，才尋討道理，卽是行仁義；卽是義外；卽是襲義而取之者也。」旣曰天理爲人人所固有，初學與聖人無異，又必待事物上察見，未免自相矛盾。若曰心與事應而後天理見，則心豈有不感時邪？甘泉蓋恐人墮入見成良知一路，故欲加之以學、問、思、辨、行之功。（或謂：「先生嘗言是非之心，人皆有之，此便是良知，亦便是天理。依著自己是非之心，存養擴充將去，便是致良知；亦便是隨處體認天理也。然而外人多言先生不欲學者言良知，豈慮其體察未到，將誤認於理欲之間，遂以爲異知也邪？」曰：「如此看得好。良知二字，自孟子發之，豈不欲學者言之？但學者往往徒以爲言。皆說心知是非皆良知；知得是便行到底，知得非便去到底；如是是致。恐師心自用。還須學、問、思、辨、行，乃爲善致。」）而不知言精察於吾心之理，以爲規矩準繩，而施之於事爲，與體認於事物之上，以求吾心天理之著見，然後持之以爲應事之具，其繁簡迂曲，則大有別矣。若謂離事物無從精吾心之理，則又有說。甘泉之言曰：「陽明與吾看心不同。吾所謂心，體萬物而不遺者也，故無內外。陽明所謂心，指腔子裏而爲言者也，故以吾之說爲外。」（陽明謂「隨處體認天理，是求之於外。」）梨洲評

之曰：「天地萬物之理，不外於腔子裏，故見心之廣大。若以天地萬物之理，卽吾心之理，求之天地萬物，以爲廣大，則先生仍爲成說所拘也。天理無處而心其處。心無處而寂然未發者其處。體認者亦惟體認之於寂而已。今曰隨處體認，毋乃體認於感？其言終有病也。」

或問聶雙江：「隨處體認天理何如？」曰：「此甘泉揭以教人之學，甘泉得之羅豫章。豫章曰：爲學不在多言，但默坐澄心，體認天理。若見天理，則人欲自退聽。由此持守，庶幾有功。」案雙江之說，殊能得其來歷。甘泉之說，實與豫章之說息息相通。但豫章之說，少偏於靜。甘泉不以爲然，乃改「默坐澄心」爲「隨處體認」，欲合「靜而存養動而省察」爲一耳。然欲合此二語爲一，隨處體認天理，實遠不如致良知之簡捷而深入也。（陽明與毛古庵書「致良知之說，與體認天理之說，本亦無大相遠。但微有直截迂曲之差耳。譬之種植：致良知者，培其根本之生意，而達之枝葉者也。體認天理者，茂其枝葉之生意，而求復之根本者也。」）

隨處體認天理之說，雖曰理在吾心，實仍卽物求理之變相。其失易墮於支離。故其後學，咸欲以直截救之。湛門如呂巾石（名懷，字汝德，廣信永豐人）則以爲天理良知本同宗旨。如洪覺山（名垣，字峻之，徽州婺源人。）則謂體認天理，是不離根之體認。工夫全在幾上用。如唐一庵（名樞，字惟中，歸安人。）則標討眞心三字爲的，謂隨處體認，或失於反身尋討，致良知，或失於誤認靈明。如許敬庵（名孚遠，字孟仲，德淸人。學

於唐一庵。）則謂學以克己爲要。謂人有血氣心知，便有種種交害。雖未至目前，而病根常在。必在根上看到方寸地不掛一塵，方是格物。皆鞭辟入裏，浸浸近於王學矣。其初學於許敬庵，後傾向王學，而又能救正王學之失者，厥惟劉蕺山。

蕺山標愼獨爲宗旨。其說曰：「知善知惡之知，卽好善惡惡之意，亦卽無善無惡之體。意者，心之所存，（心之主宰。）非所發也；心之體，非心之用也；（流行爲用。）與起念之好惡不同。（念有起滅，意則常存常發。）人心無思無不思，無思慮未起時。必物感相乘，思爲物化，乃憧憧往來耳。陽明以誠意爲主意，致良知爲工夫。謂誠意無工夫，工夫皆在致知。殊不知好善惡惡，卽知善知惡；非知善後好，知惡後惡，故更無知善知惡之可言。然則知卽意也。好必善，惡必惡，故心善。意者，心之所存。好善惡惡之心，卽好善惡惡之意，故意有善而無惡。（惡惡卽惡不善，惡不善卽好善。）此所謂獨知也。良知不慮而知，誠者不思而得，故誠卽知。致也者，誠之者也。離卻意根一步，卽無致知可言。故誠意愼獨非二事。宋儒不從愼獨認取，故不得不提敬於格物之前。陽明云：有善有惡者意之動。是以念爲意。善惡雜糅，何處得覓歸宿？專提致良知三字，遂致以流行心體承當。今知誠意卽愼獨，離意根一步，卽妄而不誠，則愈收斂，是愈推致而動而省察可廢。何也？存養不專屬靜，省察正存養之得力處也。」案蕺山之說，蓋宗江右，而尤於塘南爲近。

初爲陽明之學，而後變焉者，又有李見羅。（名材，字孟城，豐城人。學於鄒東廓。）見羅提止修二字，以止爲主意，修爲工夫。謂「人生而靜以上是至善。發爲惻隱、羞惡、辭讓、是非四端，有善便有不善。知是流動之物，都已向發邊去。以此爲致，遠於人生而靜以上之體。」故主「攝知歸止。」「刻刻能止，則視聽言動各當其則，不言修而修在其中。稍有出入，不過點檢提撕修之工夫，使常歸於止而已。」見羅闢陽明之說曰：「釋氏以知覺運動爲性。吾儒本天，故於性上只道得一個善字。就於發用之際，見其善之條理。惻隱名仁，羞惡名義，辭讓名禮，是非名智。未嘗云有善無不善也。後儒曰：無善無惡者心之體，以其就知上看體，知固有良有不良故也。玉本無瑕，只合道個白，不可云有白無黑。水本無汙，只合道個清，不可云有清無濁。無善無惡既均，作善作惡亦等。何也？總之非吾性所有也。見性一差，弊至於此。則知知覺運動，不可言性；儒者之學，斷須本天。程朱之論，固自有其獨到之處也。」案見羅此辯，殊失陽明本意，參觀前兩篇自明。見羅又謂「致知二字，並列於八目之中。知本知止，特揭於八目之外。略知本而揭致知，五尺之童，知其不可。自古之欲明明德，至壹是皆以修身爲本，詳數事物，而歸本於修身。本在此，止在此。知本者，知修身爲本而本之。知止者，知修身爲本而止之。知修身爲本而止之，即止於至善也。」合「此謂知本」之本，與「壹是皆以修身爲本之本」爲一，亦未必其遂安耳。

東林之學，與陽明有異同者，為顧涇陽(名憲成，字叔時，無錫人。)及高景逸。(名攀龍，字存之，無錫人。)涇陽提出性字。謂「性是心之根柢。舍性言心，必墮情識。」「善即心之本色，說恁著不著？明目之本色，聰耳之本色，說得個不著否？何云無善乃不著於善耶？」景逸主格物。謂「不窮其理，物是外物。窮其理，物即吾心。」「學者無窮工夫，心之一字，是大總括。心有無窮工夫，敬之一字，是大總括。心無一事為敬。主一之謂敬。無適之謂敬。人心如何能無適？須先窮理，識其本體。」「聖人只從矩，不從心所欲。徒知昭昭靈靈者為心，而外天下之物，是為無矩之心。以應天下之物，師心自用而已。」「陽明曰：致知在格物者，致吾心之良知於事事物物。致吾心之良知於事事物物，則事事物物，各得其理。是格物在致知。又曰：格，正也。格去心之不正，以歸於正。是格物在正心誠意。」「吾人日用，何嘗離格物。開眼便是，開口便是，動念便是。善格物者，時時知本。善知本者，時時格物。格透一分，則本地透一分，知地透一分。談良知者，致知不在格物，故虛靈之用，多為情識，而非天則之自然，去知遠矣。」案高顧所闢，皆王學末流之弊。若陽明本說，則實不如是也。(景逸又曰：「陽明曰：有善有惡意之動。善謂善念，無善則無念。吾以善為性，彼以善為念也。」此說亦非。參看上篇錢緒山之說自明。)

# 篇十五　總論

以上各篇，舉理學中之重要家數，一一加以論列。理學之爲理學，亦略可見矣。今再統其學而略論之。

理學之特色，在其精微徹底。一事之是非，必窮至無可復窮之處，而始可謂定。否則畫一境以自足，而曰：吾之所論者，姑止於是而已。則安知所研究者出此以外，而其是非不翻然大變乎？理學家則不然。或問伊川：「人有言：盡人道謂之仁，盡天道謂之聖。此語何如？」曰：「安有知人道而不知天道者？道一也，豈人道自是一道，天道自是一道？揚子曰：通天地人曰儒，通天地而不通人曰技。此亦不知道之言。豈有通天地而不通於人者哉？天地人只一道也。才通其一，則餘皆通。如後人解易，言乾天道也，坤地道也，便是亂道。語其體，則天尊地卑，論其道，豈有異哉？」橫渠答范巽之云：「所訪物怪神姦，此非難語，顧語未必信耳。孟子所論，知性知天。學至於知天，則物所從出，當源源自見。知所從出，則物之當有當無，莫不心喻；亦不待語而後知。諸公所論，但守之不失，不爲異端所刦，則進進不已，物怪不須辨，異端不必攻，不逾期年，吾道勝矣。若欲委之無窮，付之不可知，則學爲疑撓，智爲物昏，交來無間，卒無以自存，而溺於怪妄必矣。」宋儒所謂理者，果能貫天地人幽明常變而無間否，自難斷言。然其所求，則固如此。其說自成一系統；其精粹處，確有不可磨滅者，則固不容誣也。

以其所求之徹底，故其所爲，必衷諸究極之是非；而尋常人就事論事之言，悉在所不取。或問伊川：「前世隱者，或守一節，或悖一行，不知有知道者否？」曰：「若知道，則不肯守一節一行也。此等人鮮明理，多取古人一節事專行之。古人有殺一不義，雖得天下不爲，則我亦殺一不義，雖得天下不爲。古人有高尚隱逸，不肯就仕，則我亦高尚隱逸不仕。如此，則放效前人所爲耳，於道鮮有得也。是以東漢尚名節，有雖殺身不悔者，只是不知道也。」陽明亦曰：「聖賢非無功業氣節，但其循著天理，則便是道，不可以事功氣節名矣。」蓋天下有眞知其故而爲之者。亦有並不眞知，但慕悅他人之所爲，而從而效之者。不眞知而爲之，必有豪釐千里之差；浸至冬葛夏裘之謬。此宋儒之所以重明理也。理學家之所謂理，果至當不易與否，自難斷言。然其心，則固求明乎究極之理，而後據之以行事也。

以此推之政治，則不肯作一苟且之事。宋儒有一習道之語曰：「治非私智之所出。」所惡於私智者，以其欲強自然之事實，以從我之欲，不合乎天然之理，不足致治，而轉益糾紛也。伊川曰：「孔明有王佐之才，道則未盡。王者如天地之無私心焉，行一不義，而得天下不爲。孔明必求有成，而取劉璋，聖人寧無成耳。」一時一事之成功，就一時一事言之，固有利，統全局言之，實有害，故有所不爲也。呂與叔明道哀辭，謂其「寧學聖人而未至，不欲以一善成名。寧以一物不被澤爲己病，不欲以一時之利爲己功。」眞理學家，都有此意。

其行諸己者，尤爲卓絕。橫渠曰：「學必如聖人而後已。知人而不知天，求爲賢而不求爲聖，此秦漢以來學者之大蔽。」伊川曰：「且莫說將第一等讓與別人，且做第二等。纔如此說，便是自棄。雖與不能居仁由義者，差等不同，其自小則一也。言學便以道爲志，言人便以聖人爲志。自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。」所以必希聖，必以第一等人自期者，以天下惟有一眞是，舍此皆不免毫釐千里之差也。

如此徹底之道，並不恃天賦之資。其功皆在於學。伊川曰：「別事都強得，惟識量不可強。今人有斗筲之量，有釜斛之量，有鍾鼎之量，有江河之量。江河之量亦大矣，然有涯，有涯亦有時而滿。惟天地之量則無滿。聖人，天地之量也。聖人之量，道也。常人之有量者，天資也。天資之量須有限。大抵六尺之軀，力量只如此，雖欲不滿，不可得也。」讀「六尺之軀力量只如此」九字，眞足使困知勉行者，氣爲之一壯矣。

理學家之學，於理求其至明，於行求其無歉。然二者又非二事，明理者，所以定立身之趨向；立身者，所以完明理之功用也。抑此非徒淑身，施之當世，亦無虧慊。以天下惟有一理，治身之理，卽治世之理也。理學家最服膺之語曰：「體用一源，顯微無間。」（語出伊川易傳序。）其斥理學以外之學，則曰：「言天理而不用諸人事，是爲虛無，是爲異學。言人事而不本諸天理，是爲粗淺，是爲俗學。」二者之爲失雖異，而其失惟鈞。皆以不明乎獨一無二之理，故其所行遂至差繆也。

理學家視修己治人，非有二道。故曰：「志伊尹之所志，學顏子之所學。」雖然，物莫能兩大，有所重於此，勢必有所輕於彼。理學家論治，每謂己不立則無以正物，其說固然。（橫渠曰：「道未成而先以功業爲事，是代大匠斲，希不傷手也。」明道曰：「不立己後，雖向好事，猶爲化物。己立後，自能了當得天下萬物。」朱子曰：「古人只是日夜皇皇汲汲，去理會這個身心。到得做事業時，只隨自家分量以應之。」又曰：「多只要求濟事，而不知自身不立，事決不能成。人自心若一毫私意未盡，皆足敗事。」或問：「學者講明義理之外，亦須理會時政，庶他日臨事，不至牆面。」曰：「學者若得義理明，從此去量度事物，自然泛應曲當。今世文人才士，開口便說國家利害，把筆便述時政得失，濟得甚事？只是講明義理，以淑人心，使世間識義理之人多，何患政治不舉？」）然因此，全副精神，皆貫注於內，而於外事遂有所不暇及，亦其勢也。後來顏習齋所攻擊，專在於此。

凡事皆欲從源頭上做起，皆欲做到極徹底，而所言遂不免於迂闊，此亦理學之一弊也。爲治如行修塗，眼光須看得極遠，脚步須走得極穩。千里之行，始於跬步，意不可不存於千里，足不可不謹於跬步也。徒顧目前之險夷，而遂忘其所欲至，此爲理學家所譏之俗學。目前雖幸免蹉跌，而所欲至之地，卒無可至之時，則其行爲無謂矣。反於此者，又或眼光看得極遠，而於目前之情形，有所不悉；遂不免於蹉跌，此則理學之弊。理學家言治本，則致謹於王霸之辨；言治法，則欲復封建井田。姑勿論所言之是非；然見在之世界，去封建井田亦

遠矣。必如何而後封建井田可復，理學家不能言也。（非不言之，然其言多迂闊，實與未嘗言等。）則其欲復封建井田，亦徒存其願而已。況夫封建井田之未必可復邪？

況古之足以致弊，宋儒亦非不知之，然其所以自解者，則曰：「必有關雎、麟趾之意，而後可以行周官之法度。」（明道之言。）然則周官法度之不能行，皆由關雎、麟趾之意之不足。關雎、麟趾之意苟足，周官之法度，遂無不可行矣。（宋儒論治，偏重德化，略於事爲，弊亦由此。）然宋儒於古人之法度，實考之未精。故其所主張，自謂參酌古今，實不免墨守古法。（由其誤謂古代成法，皆合於至當不易之天理也。使其真能詳考，自無此弊。）論治則欲復井田封建，善俗則欲行古冠昏喪祭之禮，皆坐此弊。（宋儒於禮，實行者甚多。關學無論矣。朱子所修儀禮經傳通解，自一家以至一國之禮悉具焉。陸象山之父名賀，字道鄉，亦酌先儒冠昏喪祭之禮，行之於家。此等事不勝枚舉。○宋儒於禮，考古之作亦甚多。儀禮經傳通解外，如陳祥道之禮書，敖繼公之儀禮集說等皆是。○宋儒所謂禮，實不可行於世，讀呂氏之藍田鄉約，便可見之。）古代社會階級較後世爲嚴。宋儒率古禮而行之，實於後世情形有所不合，人心遂覺其不安；人人皆覺其所行爲不近情。後來戴東原所攻擊，專在於此。（陽明言心學，故其所言，較宋儒稍爲活動。陽明之言曰：「天下古今之人，其情一而已矣。先王制禮，皆因人情而爲之節文，是以行之萬世而皆準。其或反之吾心而有所未安者，非傳記之訛缺，則

必風氣習俗之異宜。此雖先王未之有，亦可以義起。三王之所以不相襲禮也。若徒拘泥於古，不得於心，而冥行焉，是乃非禮之禮，行不著而習不察者矣。」其與鄒守益書曰：「今之爲人上而欲道民以禮者，非詳且備之爲難，惟簡切明白，使人易行之爲貴耳。」其言皆較宋儒爲弘通。然必謂先王之法，可行之萬世而準，則仍未免蓬之心。率此行之，必致仍以先王之法爲本，以吾之意見略加參酌，自謂可行之當世，而仍未必有當於世人之情耳。）

宋儒之尊君權，與其嚴階級同蔽。固由晚唐五代，裂冠毀冕，有以激之；亦其拘守古人成法太過，謂欲求治，必如古人所爲；古代君權本尊，宋人持論，遂不覺其太過也。宋學開山孫明復，作春秋尊王發微，即大昌尊君之義。且謂春秋有貶無褒。其持論之酷如此。溫公疑孟子，詆其貴戚易位之言。李覯作常語辨，以孟子爲五霸之罪人。謂「五霸率諸侯事天子，孟子勸諸侯爲天子，苟有人性，必知其逆順矣。」然則孔子稱「湯武革命，應天順人，」孔子亦五霸之罪人乎？此弊理學家入之頗深。至清代曾國藩等，猶有此見。社會之所以能立，其原因自極深遠。此輩則謂非有封建之世，階級森嚴，下之視上，懍乎其不可犯之風氣，不足維持。謂此等名分一壞，即不免於大亂。實由其於社會現象，研之未深，而徒以古爲郅治之世，致有此繆見也。

宋儒自謂於二氏之學頗深，故能入其室而操其戈。後之議理學家者，則又謂周程張朱等，其初皆與二

氏有交涉，故其說實不免於儒其貌而釋老其心。（葉水心之論卽如此。水心習學記言云：「程氏答張氏論定性，動亦定，靜亦定；無將迎，無內外：當在外時，何者在內？天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情；擴然而大公，物來而順應；有爲爲應迹，明覺爲自然；內外兩忘，無事則定，定則明；喜怒不繫於心而繫於物；皆老佛語也。程張攻擊老佛，然盡用其學而不自知。」又謂周、張、二程，無極、太極、動靜、形氣、聚散等，爲以佛說與佛辯。○晁以道謂濂溪師事鶴林寺僧壽涯，得「有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時彫」之偈。性學指要謂濂溪初與東林總游，久之，無所入。總教之靜坐。月餘，忽有得。以詩呈曰：「書堂兀坐萬機休，日暖風和草自幽。誰道二千年遠事，而今只在眼睛頭。」總肯，卽與結青松社游。則濂溪早年，確與二氏有交涉，無怪其太極圖之取資於彼也。至張子朱子等之出入二氏，則更厚實確鑿，無待考證矣。）至於邵子之被斥以道家，陸王之見疑於佛學，則更不俟深論矣。然宋明儒者，於二氏之學，入之實不深。故其所詰難，多不中理。焦澹園謂「伯淳未究佛乘，故其掊擊之言，率揣摩而不得其當。大似聽訟者，兩造未具，而億決其是非；藏證未形，而懸擬其罪案。」斯言得之。「改頭換面，」實非理學家所能也。（宗杲教張子韶，謂「既得把柄，開道之際，當改頭換面，隨宜說法。」卽使爲陽儒陰釋之論也。子韶，名九成，錢塘人，自號橫浦居士，又稱無垢居士。龜山弟子。朱子闢之以爲洪水猛獸。）

老釋相較，釋氏之說，遠較老氏爲高。理學家雖以二氏並稱，實則其所闢者，十九在釋氏也。儒家闢佛之說，爲宋儒所稱者，爲韓退之之原道。其說實極粗淺。宋初闢佛者，有石介之中國論，歐陽修之本論，亦原道之類耳。稍進而其說乃精。

宋儒闢佛第一要語，爲程子之「吾儒本天，異端本心。」其所謂天者，卽天地萬物之定理。謂宇宙間一切皆有定則，爲人所當遵守而不踰。釋氏惟任其心之所見，則一切無定。故以知識言，則不能明理；以制行論，遂至猖狂妄行也。張子謂釋氏「不能窮理，故不能盡理」，意亦同此。其實天下無不與事理，可成學問者。釋氏之注重一心，乃將人類一切罪惡，加以窮究，謂其根原皆出於心耳。能所二者，不能相離。承認有我，卽不啻承認有物；承認有物，亦不啻承認有我矣。理學家謂「吾儒知有理，故其言心也，從至變之中而得其不變者。釋氏但見流行之體，」未免以禪宗之流失，概佛教之本來也。

又謂「釋氏有敬以直外，無義以方外。」（亦明道之言。）案佛氏有三千威儀，八萬細行。更進而言之，則有六波羅蜜。凡可以饒益有情者，善巧方便，無所不爲。戒律之嚴，尤爲他教所莫比。安得謂無制行之義邪？延平云：「吾儒異於異端者，理一而分殊也。理不患不一，所難者分殊耳。」朱子曰：「理一，體也。分殊，用也。」蓋謂釋氏有仁而無義也。然冤親平等，乃以究極之義言之。至於應事，則釋氏亦有種種方便，曲盡其妙。

試讀華嚴之五十三參可知。正不得謂有仁而無義也。況理不患不一，所難者分殊；語亦有病。此則陽明之心學，足以正之矣。

有以善爲吾心所本有，疑釋氏一切空之，遂并善而欲空之者。明道謂其「直欲和這些秉彝，都消鑠得盡」是也。然善者心之本體，正空無一物之謂。（如鑑之明。）若先有世間之所謂善者，雜乎其中，（如鑑中美景。）則眼中金屑矣。心學家謂心體本空，惻隱、羞惡、辭讓、是非，皆自此空體流出，頗得佛意。空者，空其欲障。四端卽心之本體。非本體爲一物，而四端別爲一物，藏於其中也。然則秉彝安可消鑠盡邪？秉彝而消鑠盡，則并明道所謂佛所欲見之心性而無之矣。（明道曰：「彼所謂識心見性也。若存心養性一段事則無矣。」）何也？秉彝卽心性也。

有謂二氏專從生死起念，不離乎貪生畏死之情者。案後世所謂道教，實古之神仙家。神仙家專求長生，冀享世間之快樂，宋儒斷之是也。然此實不直一斷。至於眞道家及佛氏，則了無貪生畏死之念。世未有淺至貪生畏死，猶能成爲學，成爲敎者。此亦不足辯也。宋儒之說，乃覩世俗信奉二氏者，皆不離乎貪生畏死之念，遂以此咎二氏耳。亦可見其於二氏之學，入之實不深矣。

或謂佛氏專從事於一心，久之，見其昭昭靈靈，如有一物，遂以此爲心之本體，得此則天地萬物雖壞，而

此不壞；幻身雖亡，而此不亡。又或靜久，精神光采，其中了無一物，遂以為真空。此皆禪宗之末失。宋時佛教，諸宗皆衰，惟禪宗獨盛。故宋儒闢佛，多指禪宗言之。後之理學家，不加深察，遂謂佛教僅如此耳。其實禪宗不足概佛教之全；禪宗之流失，即彼亦以為魔道也。

張子曰：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論。」老氏說果如此，張子闢之誠為得當。然老子所謂「天地萬物生於有，有生於無」者，即莊子「有不能以無為有」之說。謂天下萬物，彼不能為此之原因，此亦不能為彼之原因，故不得不歸之於無。無猶言不可知，正認識論之精義也。又有謂我之所謂無為，乃無私意造作，彼則真入於無為者。此則道德五千言俱在，其餘道家之言亦俱在，稍一披覽，即可知其所謂無為者，果係一事不為，抑係無私意造作，亦不俟辯也。

理學家之闢二氏，多屬誤會之談。然其說仍有極精者，不能以其於二氏之說，有所誤會，遂概斥為不足道也。今試引數事如下：

或謂明道：「釋氏地獄之類，皆是為下根人設，怖令為善。」曰：「至誠貫天地，人尚有不化，豈有立偽教而人可化乎？」或問陽明：「佛以出離生死，誘人入道，仙以長生久視，誘人入道，究其極致，亦見得聖人上一截，然非入道正路。」陽明曰：「若論聖人大中至正之道，徹上徹下，只是一貫，更有甚上一截，下一截？」明道

論神教不能普行之理甚精。蓋凡神教，雖亦見得究極之理，終不免有許多誘人之說則僞。一時雖借此誘人，久之，其遭人掊擊者，卽在於此。此亦可見說非眞理，終不能立也。陽明之說，尤覺簡易直截，獨標眞諦。

陽明曰：「仙釋說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說道無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本體加這一些子意思，便不是虛無的本色，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意思。良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛無形。日月，風雷，山川，民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中，發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用。天地萬物，俱在我良知發用流行中，又何嘗有一物超於良知之外，能作障礙？」案神仙家不足論。陽明謂佛氏亦有所著，亦非眞知佛說之談。然所說之理則甚精。眞空妙有，原係一事。必知此義，乃不致以空爲障也。

梨洲曰：「佛氏從生死起念，只是一個自爲。其發願度衆生，亦卽一個爲人。何曾離得楊墨科臼？豈惟佛氏？自科擧之學興，儒門那一件不是自爲爲人？自古至今，只有楊墨之害，更無他害。」案謂佛氏從生死起念，前已辨之。其發願度人，則正所謂秉彝之不容已。儒家力爭性爲善而非空，正是此意。不得轉以此病釋氏也。然梨洲闢佛雖非是，而其將一切惡，悉歸到爲人爲己上，見得至善惟有一點，更移動分寸不得，則其說甚精。

凡教總不能無迷信之談，此乃借以牖世，本非教中精義。得其義，棄作筌蹄可矣。佛說來自天竺，彼土之人，好驚遐想，說尤恢詭。此亦非佛說精義所在也。而此土之人，或竟信以為眞，則墮入迷信矣。溫公不信佛，曰：「其微言不能出吾書，其誕者吾不信也。」佛說之誕，乃其興於天竺使然，不足為佛病。然論佛說而能及此，卻可掃除許多障礙也。

朱子釋氏論曰：「佛之所生，去中國絕遠。其書來者，文字音讀，皆累數譯而後通。而其所謂禪者，則又出於口耳之傳，而無文字之可據。以故人人得竄其說以附益之，而不復有所考驗。今其所以或可見者，獨賴其割裂裝綴之迹，猶有隱然於文字之間，而不可揜者耳。蓋凡佛之書，其始來者，如四十二章、遺教、法華、金剛光明之類。其所言者，不過清虛緣業之論，神通變見之術而已。及其中間為其學者，如惠遠、僧肇之流，乃始稍竊列莊之言，以相之。然尚未敢以為出於佛之口也。及其久而恥於假借，則遂顯然竊取其意，而文以浮屠之言。如楞嚴所謂自聞，即莊子之意；而圓覺所謂四大各離，今者妄身當在何處，即列子所謂精神入其門，骨骸反其根，我尙何存者也。凡若此類，不勝枚舉。然其說皆萃於書首，其玄妙無以繼之。然後佛之本眞乃見。如結壇、誦呪，二十五輪之類；以至於大力金剛，吉盤荼鬼之屬，則其麤鄙俗惡之狀，較之首章重玄極妙之旨，蓋水火之不相入矣。至於禪者之言，則其始也，蓋亦出於晉宋淸談論議之餘習，而稍務反求靜養以默證之。或能頓

出神怪，以衒流俗而已，如一葉五花之讖，隻履西歸之說，雖未必實有其事，然亦可見當時所尚者，止於如此也。其後傳之既久，聰明才智之士，或頗出於其間，而自覺其陋，於是更出己意，益求前人之所不及者，以陰佐之；而盡諱其怪幻鄙俚之談。於是其說一旦超然，眞若出乎道德性命之上，而惑之者，遂以爲果非堯、舜、周、孔之所能及矣。然其虛夸詭誕之情，淫巧儇浮之態，展轉相高，日以益盛，則又反不若其初時淸閑靜默之說，猶爲彼善於此也。」（語類「宋景文唐書贊，說佛多是華人之譎誕者，攘莊周，列禦寇之說佐其高，此說甚好。如歐陽公只說個禮法，程子又只說自家義理，皆不見他正贓。佛家先偸列子。列子說耳目口鼻心體處有六件，佛家便有六根，又三之爲十八戒。初間只有四十二章經，無恁地多，到東晉便有談議，如今之講師，做一篇議總說之。到後來談議厭了，達磨便入來，只靜坐，於中稍有受用處，人又都向此。今則文字極多，大概皆是後來中國人以列莊說自文，夾插其間，都沒理會了。」）案佛說有大小乘，其來有早晚，其經有眞僞，譯有善否。又有意譯直譯之殊。直譯者或能傳其說之眞，意譯者則不免攙以此方之語，若以爲學術而研究之，其中應考校處甚多。朱子所論，雖未盡當（如不知列子係僞書，稱佛說反以爲佛竊列子之類。）然能見及此中綮頤，要不可謂非善讀書者。自漢學之興，羣詆宋儒爲空疏武斷。其實宋儒如朱子，卽讀書極博之人。此外博洽者尙多。其勇於懷疑，善於得閒，尤非漢唐及淸儒所及。淸代考證之學，實亦自宋儒開其源。（如朱子疑古文

術書，吳械發明古韻等皆是。）特未竟其業耳。此說甚長，當別專論，乃能盡之。此篇不能詳也。

理學自創始迄今幾千年，信從者固多，攻擊者亦不少。綜所攻擊，不外兩端：一病其空虛無用，一以爲不近人情而已。前說可以淸之顏習齋爲代表，後說可以戴東原爲代表。然二家所攻，實皆理學末流之弊。至於理學之眞，則自有其卓然不可沒者。予舊有訂戴一篇，今附錄於後，以見戴氏之說之所由來，及其當否。今更略評顏氏之說如下。

顏氏之攻理學，一言蔽之曰：不切實用而已。故其釋「致知在格物」，必以周官之鄉三物爲物；而曰：「知無體，以物爲體。」其說窮理，則謂理在事中，必就事分析極精，乃爲窮理。（此說與戴氏同。）習齋之言曰：「以讀經史，訂羣書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里；以讀經史，訂羣書爲卽窮理處事，而曰道在是焉，則相隔萬里矣。譬之學琴：書猶琴譜也。爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰：以講讀爲求道，相隔千里也。更有妄人，指琴譜曰：是卽琴也。辨音律，協風韻，理性情，通神明，此物此志也。譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，是之謂學琴矣，未爲習琴也。手隨心，音隨手；淸濁疾徐有常功，鼓有常規；奏有常樂；是之謂習琴矣，未爲能琴也。弦器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也；心與手忘，手與弦忘，於是乎命之曰能琴。」（存學編性理書評。）顏氏之言如此，此其所以以習自號也。顏氏之譏宋儒曰：「宋

儒如得一路程本，觀一處，又觀一處，自以爲通天下路程，人亦以曉路程稱之，其實一步未行，一處未到。」（見年譜。）顏氏謂宋儒之病在習靜，在多讀書，故提唱習動。謂一誦說中度一日，則習行上少一日；紙墨上多一分，則身世上少一分。」又謂「讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦事愈無力。」又謂「書生必自知，其愚益深。」案理學末流之弊，誠有如習齋所云者。然流弊何學蔑有？要不得以此幷沒其學之真。偏於靜，偏於讀書，誠理學必至之弊。然始創理學者，及理學大家，初未謂當如此。讀前此諸篇可見也。大抵思想當大變動之時，其人必好騖心於玄遠。以其視前此之是非然否，悉不足憑，而當別求標準也。宋代正是其時。今日時勢危急，羣趨實際，救焚拯溺之不暇，而講哲學之風反大盛，亦以此故。偏於讀書之弊，不獨宋學爲然。舉天下之人，而至於疏於庶事。亦誠在所不免。然此亦分工之道，不得不然。今之科學家，固有終身在試驗室中，而未嘗一用其所學，以作實事者矣。亦得詆爲但讀琴譜，但觀路程本邪？

附訂戴

戴東原作原善、孟子字義疏證，以攻宋儒。近人亟稱之，謂其足救宋儒之失，而創一新哲學也。予謂戴氏之說，足正宋學末流之弊耳。至其攻宋學之言則多誤。宋學末流之弊，亦有創始之人，有以召之者，戴氏又不足以知之也。宋學之弊，在於拘守古人之制度。制度不虛存，必有其所依之時與地。而各時各地。人心

不同。行諸此時此地，而犂然有當於人心者，未必其行諸彼時彼地，而仍有當於人心也。欲求其有當於人心，則其制不可不改。是以五帝不襲禮，三王不沿樂。此猶夏葛而冬裘，其所行異，其所以求其當同也。宋之世，去古亦遠矣。民情風俗，既大異於古矣。古代之制，安能行之而當於人心乎？宋儒不察，執古之制，以爲天經地義。以爲無論何時何地，此制皆當於理。略加改變，實與未改者等，而欲以施之當時。夫古之社會，其不平等固甚。宋時社會之等級，既不若古之嚴矣。在下者之尊其上，而自視以爲不足與之並，亦不若古之甚矣。宋儒執古之制而行之，遂使等級之談復熾，與人心格不相入。戴氏之言曰：「今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不屑措諸意。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順。卑者，幼者，賤者，以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人，不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者。死於理，其誰憐之？」夫使尊者、長者、貴者，威權益增；而卑者、幼者、賤者，無以自處，是誠宋學之弊，勢有所必至。由其尊古制，重等級，有以使之然也。（東原又謂：「今處斷一事，責詰一人，莫不曰理者。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者理伸。力弱，氣慴，口不能辯者理屈。」此則由人類本有強弱之殊，理特其所藉口耳。不能以此爲提唱理者之罪也。）至於以理責天下之人，則非創宋學者之所爲，而爲宋學末流之失。

戴氏又謂「理欲之說行，則讒說誣辭，得刻議君子而罪之，使君子無完行。」夫以宋儒克己之嚴，豪釐不容有歉，因推此以繩君子而失之嚴，事誠有之。至於小人，則宋儒曷嘗謂其欲可不遂，而不爲之謀養生送死之道哉。橫渠見餓莩，輒咨嗟，對案不食者經日。嘗以爲欲致太平，必正經界。欲與學者買田一方試之，未果而卒。程子提唱社會，朱子推行社會。凡宋儒，講求農田、水利、賦役之法，勒有成書，欲行之當世者，蓋數十百家。其志未嘗行，其書亦不盡傳，然其事不可誣也。鄉曲陋儒，抱性理大全，侈然自謂已足；不復知世間有相生相養之道；徒欲以曠世之高節，責之人民，此乃宋學末流之失，安可以咎宋學乎？宋儒所謂理者，即天然至善之名，戴氏所謂必然之則也。戴氏稱人之所能爲者爲「自然」，出於血氣。其所當止者爲「必然」，出於心知。與宋儒稱人之所能爲而不必當者爲氣質，爲欲，所當善者爲義理，爲性，有以異乎？無以異乎？夫特異其名而已。戴氏則曰：「吾所謂欲者，出於血氣。所謂理義者，出於心知。血氣心知，皆天之所以與我，是一本也。宋儒謂理出於天，附著湊泊於形體。形體者氣質，適足爲性之累。是二之也。」夫宋儒曷嘗謂氣質非出於天哉？謂「義理氣質，同出於天，則氣質不應爲義理之累。宋儒謂氣質爲義理之累，是二之也。」然則戴氏所謂血氣者，任其自然，遂不足爲心知之累歟？謂任血氣之自然，不足爲心知之累，則戴氏所謂「耳目鼻口之欲，必以限制之命節之」之說，爲不可通矣。謂性必限之以命；而聲色臭味當然之則，必以

心爲之君；則宋儒之說，戴氏實未有以易之也。若曰：「民之秉彝，好是懿德。心知之自然能好懿德，猶耳目鼻口之自然能好聲色臭味。以是見義理之具於吾心，與宋儒謂義理之性原於理，而理出於天者不同。」則宋儒固亦未嘗不謂理具於吾心也，特本之於天耳。卽戴氏謂義理之性天然具於吾之心知，而推厥由來，亦不能謂其不本之於天也。戴氏謂「飲食能爲身之養者，以其所資以養之氣，與所受之氣同。問學之於德性亦然」是也。安得謂宋儒「更增一本」乎？

戴氏曰：「宋儒所謂理，卽老氏所謂眞宰，釋氏所謂眞空也。老釋自私其身，欲使其身離形體而長存。乃就一身分爲二，而以神識爲本。推而上之，遂以神爲有天地之本。以無形無迹者爲有，而視有形有迹者爲幻。宋儒以理當其無形無迹者，而以氣當其形體。故曰心性之郛郭。」老氏、釋氏是否自私其身？是否歧神與形而二之？今不暇及。宋儒之闢釋氏也，曰：「釋氏本心，吾儒本天。」其所謂理，與老釋之所謂神識非同物，則彰彰明矣。宋儒蓋病老釋以萬物爲虛，獨吾心所知見者爲實，則一切皆無定理，猖狂妄行，無所不可，故欲以理正之。宋儒所謂理者，乃事物天然之則，卽戴氏所謂「有物必有則」，而其所謂義理之性，則吾心之明，能得此天然之則者，卽戴氏所謂「能知不易之則之神明」也。安得視爲虛而無薄之物乎？

戴氏謂「老釋內其神而外形體。舉凡血氣之欲，悉起於有形體以後，而神至虛靜，無欲無爲。宋儒沿

其私。故於民之饑寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。咸視爲人欲之甚輕。古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧。故用之治人，則禍其人。夫人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心。無此欲，必無不仁矣。然使無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。故欲不可無，節之而已。謂欲有邪正則可，以理爲正，以欲爲邪，則不可也。」此爲戴氏主意所在，自比於孟子不得已而言者。吾謂朱子之言曰：「飲食，天理也。要求美味，人欲也。」則朱子所謂天理，亦即欲之出於正者。與戴氏謂「欲其物，理其則」同。未嘗謂凡欲皆不當於理也。人之好生，乃其天然不自已之情。自有人類以來，未有能外之者也。世固有殺身以成仁，亦有殺以止殺者。彼以爲不殺其身，不殺殺之可以止殺之人，則於生道爲有害。其事雖出於殺，其心仍以求夫生也。自有人類以來，未有以死爲可歆，生爲可厭者。戴氏以爲宋學者不欲遂其生爲慮，可謂杞人憂天之隊矣。若謂欲遂人之生者，先不能無自遂其生之心，則又有說。世無不肯舍其身而可以救人者。蓋小我之與大我，其利害時有不同。於斯時也，而無捨己救人之心；亦如惡人徒存一欲遂其生之念，則終必至於戕人之生而不顧。此成仁之所以必出於殺身；而行菩薩行者，所以必委身以飼餓虎也。彼行菩薩行者，寧不知論各當其分之義，固不當食肉以自養，亦不

安身以飼虎哉？不有純於仁之心，固無以行止於義之事。彼行止於義者，其心固純於仁。所以止於義者，以能行之仁，止於如此；不如此，則轉將成爲不仁；故不得已而止於此，而非其心之遂盡於此也。心之量，適如其分而已，及其行之，未有能盡乎其分者。而戴氏所謂戕人之生以遂其生之禍作矣。故以純乎理律人，宋儒未嘗有此；其有之，則宋學之末失也。至於以純乎理自繩其身，則凡學問，未有不當如此者。抑天下之人，使皆進於高節則不能。誘掖天下之人，使同進於高節，則固講學問者所當同具之志願。而非天下之人眞能同進於高節，天下亦決無眞太平之望也。

戴氏謂「老釋以其所謂眞宰眞空者爲已足，故主去情欲勿害之，而不必問學以擴充之。宋儒之說，夫老釋之說，故亦主靜。以水之清喩性，以其受汙濁喩氣質。宋儒所謂氣質，卽老釋所謂情欲也。水澄之淸，故主靜，而易其說爲主敬存理」云云。主靜之說，發自周子。其說曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」蓋以人之所行，不越義。而二者名異而實同。義所以行仁，而仁則所以爲義立之體。無義固無以行仁，無仁亦無所謂義。當仁仁，正其所以爲義；當義而義，亦所以全夫仁；所謂中也。止於中而不過，則所謂靜也。何以能靜，必有持守方焉，則程子所謂主敬也。主敬而事物至當不易之則（宋儒所謂理。）存焉矣。宋儒所謂靜，非寂然不

勤之謂也。戴氏之說，實屬誤會。

戴氏謂「宋儒詳於論敬，而略於論學。」此亦宋學末流之失。若程朱，則「涵養須用敬，進學在致知，」兩端固並重也。抑進學亦必心明而後能之，故反身自勘之學，終不能不稍重於內。戴氏曰「聖人之言，無非使人求其至當以見之行。求其至當，卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。」此說與程朱初無以異。又曰：「聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊。更一事而亦如是。久之，心知之明，進於聖知，則雖未學之事，豈足以窮其知哉？」此說亦與朱子一旦豁然貫通之說同。蓋天下事物，窮之不可勝窮，論明與蔽者，終不得不反之於心也。然與戴氏力主事物在吾心之外，謂心知之資於事物以益其明，猶血氣之資於飲食以益其養者，則未免自相矛盾矣。

戴氏謂「心之能悅懿德，猶耳目鼻口之能悅聲色臭味。接於我之血氣，辨之而悅之者，必其尤美者也。接於我之心知，辨之而悅之者，必其至是者也。」夫口之同嗜易牙，目之皆姣子都，耳之皆期師曠，亦以大致言之耳。鴟梟嗜鼠，卽且甘帶，人心之異，有不翅其若是者矣。謂義理之尤美者，必能爲人所悅，其然，豈其然乎？乃戴氏又曰：「理也者，情之不爽失者也。凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之，人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人，則理明。」故曰「去私莫如強恕。」

夫人心之不同，如其面焉。固有此視爲不能受，彼視爲無難受；此視爲不能盡，彼視爲無難盡者矣。若曰：「公則一，私則萬殊；人心不同如其面，只是私心。」則非待諸私欲盡去之後不可，因非凡人所能持以爲是非之準也。凡人而度其所能受以施諸人，度其所能盡以責諸人，適見其一人一義，十人十義，棼然淆亂而已矣。戴氏曰：「心之所同然，始謂之理，謂之義。未至於同然者，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世皆曰：是不可易也。此之謂同然。」此說安能見之於實。如戴氏之所云，亦適見其自謂義理，而終成其爲意見而已矣。